

Michel de Certeau

La cultura en plural



Nueva Visión

COLECCIÓN CULTURA Y SOCIEDAD
Dirigida por Carlos Altamirano

Michel de Certeau

**LA CULTURA
EN PLURAL**

Nueva edición establecida
y presentada por Luce Giard

**Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires**

Título del original en francés:
La culture au pluriel
© Editions du Seuil, 1974 y 1994

Prohibida su venta en España

Traducción de Rogelio Paredes

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

Esta obra se publica en el marco del Programa Ayuda a la Edición Victoria Ocampo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

I.S.B.N. 950-602-386-7

© 1999 por Ediciones Nueva Visión SAIC

Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

ABRIR LOS POSIBLES

Historiador de la primera modernidad de Europa, de los siglos XVI al XVIII, Michel de Certeau estudia con predilección el dominio religioso y la experiencia de los místicos en esos tiempos turbulentos donde la Iglesia cristiana se fracturó en Iglesias rivales, cuando los más lúcidos veían oscurecerse los signos de Dios y se encontraban reducidos a buscar en el secreto de la aventura interior la certidumbre de una presencia divina que se había convertido en inasequible en el mundo exterior.¹ Respecto de este proceso de emancipación, Certeau interroga, con respeto y una impresionante delicadeza, los caminos oscuros, no para juzgar a unos o a otros, menos aun para designar el campo de la verdad y del derecho, sino para aprender del pasado cómo un grupo social atraviesa la defeción de sus creencias y llega a sacar provecho de las condiciones impuestas, para inventar su libertad, para aprovechar un margen de movilidad.

Esta manera de leer la historia cultural y social, Certeau la había constituido en los entrecruzamientos de disciplinas y de

1. Se encontrará la bibliografía completa del autor, así como un conjunto de estudios sobre su obra, en Luce Giard *et al.*, *Le Voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris, Cerf y RSR, 1988. Se podrá consultar también: Luce Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges-Pompidou «Cahiers pour un temps», 1987; el dossier reunido a propósito de su figura en *Le Débat*, nº 49, marzo-abril de 1988; Luce Giard, Hervé Martin y Jacques Revel, *Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991; Claude Geffré (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, Cogitatio fidei, 1991; Luce Giard, «Michel de Certeau», en *Encyclopédie philosophique universelle*, III. *Les œuvres philosophiques*, ed. J.-F. Mattéi, Paris, PUF, 2, 1992, pp. 3112-3113.

métodos, asociando a la historia y la antropología los conceptos y los procedimientos de la filosofía, la lingüística y el psicoanálisis. No se trataba de que pusiera en práctica un eclecticismo cómodo o un sincretismo conciliador, sino que trataba de rescatar cada momento histórico en la multiplicidad de sus componentes y en la contradicción de los conflictos, al mismo tiempo que desafiaba la imposición anacrónica, sobre las sociedades pasadas, de la grilla que recorta nuestros saberes. Con *L'Ecriture de l'histoire* (1975), una reflexión nueva y exigente sobre la epistemología de la historia, se hizo conocer ampliamente por la tribu de los historiadores que ya había apreciado *sudossier* sobre la *Possession de Loudun* (1970). En estas dos obras, no mostraba más de modo paralelo cómo los historiadores produjeron siempre la escritura de la historia a partir del presente, de su relación con los poderes gobernantes, de las cuestiones a través de las cuales un grupo procuraba respuestas por necesidad y que transportaba al pasado, a falta de algo mejor, para mantenerlo a distancia o para exorcizar los peligros del presente.

Al entender la historia de este modo, no debería sorprender que Certeau haya agregado a sus primeros trabajos una bisagra de observación y de elucidación consagrada al presente, para embarazo de nuestra sociedad. Acababa de llegar a su segundo ámbito de investigación en mayo de 1968, bajo la presión de las circunstancias en un sentido; cuando era redactor de la revista *Études*, una publicación mensual de cultura general editada por la Compañía de Jesús, de la cual formaba parte, había acompañado y comentado los «acontecimientos», como se decía entonces, por una serie de artículos escritos en caliente, reunidos el otoño siguiente en una pequeña compilación, *La Prise de Parole* (1968), en la cual el tono tan personal y la perspicacia muy bien le habrían valido entrar en la leyenda. El renombre de estos textos debía su valor a numerosas invitaciones a colaborar en diversas encuestas, en instancias de reflexión y de consulta. Se codeó así con trabajadores sociales, con responsables de la casas de cultura, con círculos informales de educadores o de estudiantes, pero también con altos funcionarios encargados de anticipar, desde la Comisaría del Plan o desde el conjunto de los ministerios, la evolución de la sociedad francesa.

Estos encuentros, estos trabajos, estas experiencias, le proporcionaron otras tantas ocasiones de profundizar su propia reflexión, de apartar las generalidades apresuradas y vagas, los lugares comunes que durante largo tiempo habían servido a la doctrina oficial de la acción cultural. Certeau procuraba ver más

profundo y más lejos, deseoso de comprender de qué lugar una sociedad extrae la sustancia de su inteligencia y de su imaginación, y no dejaba de repetirse que ninguna acción cultural o política, ya fuera creativa o realista, podía nacer del déficit del pensamiento o nutrirse del desprecio a los demás. Se rebelaba contra la visión, tan extendida, que hacía concebir la acción cultural y social como una lluvia benefactora que llevaba a las clases populares las migajas caídas de la mesa de los sabios y de los poderosos. Además, estaba convencido de que ni la invención ni la creatividad son patrimonio de los profesionales y que, desde los practicantes anónimos a los artistas reconocidos, millares de redes informales hacen circular, en ambos sentidos, los flujos de información y aseguran estos cambios sin los cuales una sociedad se asfixia y muere.

La reflexión desarrollada en paralelo a lo largo de todos sus encuentros, Certeau la formuló en una serie de artículos publicados entre 1968 y 1973, reunidos más tarde en la primera edición de este volumen (1974). Estaba dedicado por entero a la vida social y a la inserción de la cultura en esta vida. Pero ¿qué designaba bajo el ambiguo término de cultura? Esta cuestión es el centro de este libro. Encontrar su sentido es responderla: «Porque verdaderamente había cultura, no era suficiente ser autor de prácticas sociales; es necesario que estas prácticas sociales tengan significación para aquel que las efectúa» (cap. VI); pues la cultura «no consiste en recibir, sino en realizar el acto por el cual cada uno señala lo que los otros le dan para vivir y para pensar» (*ibid.*). A partir de esto, se está lejos del reparto condescendiente entre una cultura ilustrada a difundir y una cultura popular a comentar en voz un poco alta, como se repiten las «palabras de los niños» sin otorgarles demasiada importancia. Pero se está a igual distancia de un comercio de bienes culturales que instalará el «buen pueblo» en el consumo pasivo de los productos disponibles.

En la perspectiva de Certeau, toda cultura implica una actividad, un modo de apropiación, una toma de conciencia y una transformación personales, un cambio instaurado en un grupo social. Es pues, exactamente, este tipo de «puesta en cultura», lo que otorga a cada época su propia figura: «Entre una sociedad y sus modelos científicos, entre una situación histórica y el utilaje intelectual que le resulta adecuado, existe una relación, que constituye un sistema cultural» (cap. VIII). Concebida de este modo, la cultura no es un tesoro a proteger de las injurias del tiempo, ni un «conjunto de valores a defender», connota simplemente «un trabajo a emprender sobre toda la extensión de la vida

social» (cap. IX). Es a la vez mucho menos, si uno se refiere a la noción del patrimonio, y mucho más, si uno toma en cuenta la actividad social contemporánea, como no la proclaman los apologistas de una «cultura cultivada». Que estas afirmaciones hayan venido de un historiador familiar de los siglos XVI y XVII y de la época barroca, avezado en las sutilezas de la persuasión del Renacimiento, no puede más que provocar irritación o ser relegado al rango de las impertinencias y de otras inconveniencias procedentes de mayo de 1968. Pocos se privaron de hacerlo.

Certeau no se preocupa por ello en absoluto, enteramente ocupado en tomar distancia con vigor de la celebración concedida a «la cultura en singular», lo cual subrayaba en qué medida traducía siempre «*lo singular de un medio*» (cap. X). De allí su voluntad de ver sustituir a esta cultura en singular «que impone siempre la ley de un poder» por otra concepción centrada sobre «la cultura en plural», que no deja de llamar a la polémica (Conclusión).

El viaje de una a otra manera de ver las cosas comienza con esta constatación: hay una crisis de las representaciones que mina la autoridad, palabras en otro tiempo activas, «han terminado por ser no creíbles, puesto que no abren las puertas cerradas y no cambian las cosas» (cap. IX). Como explica el primer capítulo, toda representación articula y manifiesta una convicción, la cual funda en torno de sí la legitimidad de la autoridad: en este momento la creencia deja de habitar las representaciones; la autoridad, devenir sin fundamento, está ante todo desolada y su poder se hunde, minado interiormente. Si el capítulo III, por su parte, descalifica la noción recibida de «cultura popular», es porque muestra cómo fue el fruto de una construcción deliberada de efectos políticos: en el siglo XIX, se acordó alabar la inocencia y la frescura de la cultura popular tanto más cuanto que se trataba de precipitar su muerte: «sin duda, siempre será necesario un muerto para que tenga la palabra». En la memoria de los celebrantes, nada puede borrar «la belleza de la muerte».

Más optimista, el capítulo V sugiere que la universidad se convierta en «un laboratorio que produzca una cultura de masas proporcionando los métodos a los problemas y a las necesidades», pero constata que la universidad se refugia a gusto en una tarea más familiar, en la cual «pone mala cara como filtro que opone una "disciplina" a las presiones». Para transformarse en otra cosa, le sería necesario satisfacer una condición previa: producir esta cultura en una lengua que no fuese extranjera para la mayoría, cosa impensable en un medio donde la menor intención de simpli-

ficar la ortografía desata un diluvio de protestas venidas de todas partes —la ortografía es una ortodoxia del pasado» (cap. V), siempre pronta a presentar batalla por defender «el tesoro de la lengua francesa».²

Al releer este libro, casi veinte años después de su primera edición,* se verifica que los temas que trata son todavía el centro de nuestras preocupaciones, aun cuando nuestras formas de hacerlos entrar en escena ha cambiado un poco. En conjunto, el contenido de los análisis ha soportado bien la prueba del tiempo y el pensamiento mantiene todo su vigor y la pluma toda su agudeza. Sin embargo, aquí y allá, surgen palabras que han dejado de sernos familiares. La lengua escrita sufre, también ella, los efectos de la moda, las palabras se imponen, como por su propio peso, por un tiempo, en ciertos contextos de pensamiento, a partir de cierto corpus de textos. Es el caso, más de una vez, de «represión», un término familiar para los actores de mayo de 1968: «la función social —es decir, desde un principio represiva— de la cultura ilustrada» es cuestionada en el capítulo III, más adelante (cap. VIII) la palabra regresa con insistencia, en referencia a Herbert Marcuse, que a su vez la toma de Freud, en una filiación que Certeau evoca y comenta.

Más que el uso intensivo de esa expresión, hoy en día olvidada, más que las alusiones a experiencias sociales conocidas por todos en otros tiempos, como el caso Lip,³ la fecha de redacción de estas páginas se revela a través de las menciones de dos elementos estructurantes de la vida social, pero cuyo papel ha cambiado considerablemente. Se trata en principio de todo lo que se refiere al «trabajo», lo que alude al status social del trabajo en las ciudades (cap. II); o en el deseo del '68 de suprimir «la categoría *aislada* del estudiante o del profesor» para abolir «la división social del trabajo» (cap. V). Está claro que Certeau escribía en una sociedad de pleno empleo, donde se podía, por lo tanto, denunciar la alienación en el trabajo como no dejaban de hacerlo sus contemporáneos.

* La autora escribe en 1993 (N. del T.).

2. Sobre este tema, véase su libro (en colaboración con Dominique Julia y Jacques Rével), *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Gregoire*, Paris, Gallimard, 1975.

3. Sobre el *affaire Lip*, que tuvo extraordinaria resonancia de 1973 a 1976, véase Brigitte Camus-Lazaro, «Lip: les marches de l'utopie» en *Le Monde*, 13-14 de junio de 1993; Claude Neuschwander y Gaston Bordet, *Lip, vingt ans après*, Paris, Syros, 1993.

Lo mismo ocurre cuando analiza la situación de la escuela (cap. VI) o la de las minorías y sus culturas regionales (cap. VII). Certeau hace alusión a varios recursos a la acción determinantes por parte de los sindicatos: es verdad que en tiempos en que el pleno empleo ayudaba, un pequeño número de confederaciones sindicales bien consolidadas podían tratar casi de igual a igual con las autoridades políticas, lo que ha dejado de ser así por causa de la recesión económica y de la pérdida de credibilidad de las organizaciones sindicales. La crisis de representación, que Certeau diagnosticaba para otros sectores de la vida social, alcanza ahora a la actividad sindical.

Otro ejemplo de la diferencia de contextos cuando Certeau discute la violencia (cap. IV) se refiere al Tercer Mundo, a las luchas revolucionarias, a las guerras de independencia, cita a Vietnam, a Chile. Hoy en día, pensamos en las violencias «étnicas», o en las luchas facciosas de la antigua Yugoslavia ensombrecidas por el horror, en Somalía, en el asesinato de intelectuales argelinos, en las desventuras sin fin de los palestinos. En este capítulo, Certeau habla en términos hegelianos de la violencia, primera forma de expresión de lo que luego encontrará su lugar y su pertinencia en el conflicto social; en el presente, a este vocabulario vendría a sustituirlo la cuestión de la anomia y de la desesperación de los excluidos.

Sin negar estas señales de una época, se puede sin embargo experimentar una extraña alegría en compañía de «una inteligencia... sin temor, sin fatiga y sin orgullo»,⁴ de un espíritu que recorre el tejido social con una formidable curiosidad, y también con una secreta ternura por la necesidad anónima. A su manera desligado de toda pertenencia, este libro es esencialmente un *texto político*, una lección de libertad: «la política no asegura el bienestar ni otorga sentido a las cosas. Crea o impide las condiciones de posibilidad. Prohibe o permite: hace las cosas posibles o imposibles» (cap. IX). Fue ese el deseo que animó a Michel de Certeau a lo largo de su vida: abrir los posibles, aprovechar un espacio de movimientos donde pudiese surgir una libertad. La historia nos enseña que el recurso más difícil de movilizar es la fuerza necesaria para comenzar. Me parece que estos análisis lúcidos, agudos, nos aportan todavía hoy esa fuerza necesaria para los comienzos, esta primera puesta en movimiento.⁵

4. Marc Augé, «Présence, absence», en L. Giard (ed.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1987, p. 84.

5. Se podrían poner en serie los tres libros de Certeau sobre la cultura, *La Prise de Parole* (1968), éste (1974), *L'Invention du quotidien* (1980), nueva

Para establecer esta nueva edición, me he basado en la segunda edición (Christian Bourgois, 1980) que el autor había verificado esmeradamente. No he introducido más que una pequeña modificación al presentar a continuación los prólogos de las dos ediciones, menos algunas líneas del primero que ya no tenían razón de ser. Corregí algunas faltas tipográficas que habían escapado al autor en 1980, y he aportado en el texto, entre corchetes, algunas precisiones que me han parecido necesarias para los lectores actuales. Con la misma intención, he completado algunas referencias en las notas y compuesto algunas notas suplementarias, cada una de ellas señaladas con mis iniciales para evitar toda confusión. Por último, establecí un índice de autores citados.

Con excepción del prólogo y de la conclusión, los textos de este volumen habían aparecido en principio bajo la forma de artículos aislados. Para reunirlos en un libro en 1974, el autor los había revisado y, en ciertos casos, enmendado. Estas son las referencias de sus primeras apariciones.

Capítulo I: «Les révolutions du croyable», en *Esprit*, febrero de 1969, pp. 190-202. Capítulo II: «Le imaginaire de la ville, fiction ou vérité du bonheur?», en *Recherches et débats* n°69, titulado *Oui au bonheur*, 1970, pp. 67-76. Capítulo III: «La beauté du mort: le concept de "culture populaire"» en *Politique aujourd'hui*, diciembre 1970, pp.3-23. Capítulo IV: «La langage de la violence», en *le Monde diplomatique*, n° 226, enero 1973, p. 16. Capítulo V: «La université devant la culture de masse», en *Projet*, n° 47, julio-agosto, 1970, pp.843-855. Capítulo VI: «La culture et l'enseignement», *ibid.*, n° 67, julio-agosto, 1972, pp.831-844. Capítulo VII: «Minorités», en *Sav Breizh. Cahiers du combat breton* (Quimper) n° 9, julio-agosto, 1972, pp. 31-41. Capítulo VIII: «Savoir et société. Une "inquiétude nouvelle" de Marcuse in mai 68», en *Esprit*, octubre, 1968, n° titulado *Le partage du savoir*, pp.292-312. Capítulo IX: «La culture dans la société», en *Analyse*

edición, 1990). Se constatará que esta obra tiene en la cronología la posición intermedia, como el hecho de que se trata de una puesta a punto de los conceptos que arquitecturaron el libro más acabado, el de 1980, cuya influencia ha sido considerable fuera de Francia. Las nociones claves de *L'invention du quotidien*, como el binomio «estrategia» y «táctica», o el de «operación», o incluso el recurso a una lingüística de la enunciación, todos estos rasgos están ya bosquejados en los últimos capítulos de esta compilación. Esta *Cultura en plural (Culture au pluriel)* puede servir legítimamente de introducción a la antropología política de Certeau, tanto como *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969, nueva edición, 1991) puede introducir a su historia de la mística y de la vida interior.

et prévision, nº especial titulado *Prospectiva du développement culturel*, octubre, 1973, pp. 180-200; este texto constituía el «informe introductorio» preparado para el coloquio europeo *Prospective du développement cultural* (Arc-et-Senans, abril, 1972) del cual Certeau era el miembro informante principal. Capítulo X: «Quelques problèmes méthodologiques», *ibid*, p. 13-30; este último texto era la conferencia inaugural del Coloquio de Arc-et-Senans.

LUCE GIARD

PRÓLOGO

Estos estudios sobre la cultura conducen a una «conclusión» que podría ser su introducción. Su reunión se ha construido a partir de este punto terminal. Las perspectivas finales indican la manera en la cual pretendía yo volver a emplear todos estos trabajos para nuevas tareas y en otros combates. Es el reflujo de la etapa actual sobre ellos lo que ha preparado la constitución del libro mismo.

Estos trabajos nacieron de investigaciones en común y de conversaciones, entre los cuales al menos uno mantiene explícitamente la forma coloquial. El libro incorpora un artículo que hemos escrito entre tres, Dominique Julia, Jacques Revel y yo. Me agradaría que fuese considerado bajo el signo de esta escritura plural. Esta obra aspira a una desapropiación de la cultura, al mismo tiempo que a un pasaje hacia prácticas significantes (a operaciones productivas). Procura apartarse de la propiedad y del nombre propio. Este camino nos conduce, sin que yo sea todavía capaz de hacerlo, hacia la mar anónima donde la creatividad humana murmura un canto violento. La creación viene de más lejos que sus autores, sujetos supuestos, y desborda sus obras, objetos en los que la frontera es ficticia. Un indeterminado se articula en sus determinaciones. Todas las formas de la diferenciación remiten en cada lugar de un trabajo a otro. Este trabajo, más esencial que sus soportes o representaciones, es la *cultura*.

[1974]

¿Hace seis años que estos trabajos se han convertido en un libro? Desde entonces, todavía quedan trazos y paisajes recorridos. Luego, otras investigaciones han dado lugar a *L'Invention du quotidien*,¹ que ya no concierne a las formas escolares, populares o marginales, imaginarias o políticas de la cultura, sino a la operatividad y el virtuosismo de las prácticas ordinarias, dinámica innumerable de la cotidianidad. Es quizás, entonces, un pasaje de lo «plural» a lo múltiple, y de las figuras sociales al suelo movedizo que articulan.

De una parte y de otra, algunas cuestiones habitan estos viajes por las tierras extranjeras en las cuales se compone una sociedad. Sería más exacto decir que aparecen como espectros en estos trabajos, porque no es cierto que estos interrogantes sean directamente tratados. Me pregunto en particular por las relaciones que estas redes de *operaciones* mantienen con el campo de la *credibilidad*. Aunque estas redes y estos campos constituyan sistemas coherentes, todo lleva a pensar, por el contrario, que un movimiento browniano de prácticas atraviesa de lado a lado los estratos sociales apilados como en un túmulo, a menudo quebrados y mezclados, en el cual las instituciones garantizan parcialmente los equilibrios y permiten la gestión. De allí que sea necesario preguntar cómo una combinación de fuerzas, en competición o en conflicto, desarrolla una multitud de tácticas en los espacios organizados a la vez por las constricciones y por los contratos.

Este volumen trata sobre todo de las instituciones culturales que forman sólo una de las instancias de la actividad para el «trabajo» en una jerarquía social. Pero ya se encuentra encuadrado por el examen de otras dos instancias: una de ellas re-mitiría a una *antropología de la credibilidad*, de sus desplazamientos y metamorfosis, desde las así llamadas «supersticiones» hasta las ciencias o los medios; la otra procuraría observar en *una ciencia táctica* (o «lógica») *las maneras de hacer*, golpes de suerte, cambios de mano y ardides cotidianos. Obras abiertas.

Si, en cada sociedad, los juegos explican la formalidad de sus prácticas porque, fuera de los combates de la vida cotidiana, ya no es necesario ocultarla, entonces el viejo juego de la oca se convierte en una suerte de hoja de ruta donde, sobre una serie de lugares y según un conjunto de reglas, se despliega un *arte social* para

1. Cf. *L'Invention du quotidien* (1980): t.I, Michel de Certeau, *Arts de faire*, nueva edición Gallimard, colección «Folio», 1990; t.II, Luce Giard y Pierre Mayol, *Habiter, cuisiner*, nueva edición, *ibid.*, 1994.

jugar, para crear itinerarios y para volver en provecho propio las sorpresas de la suerte. Éste es un modelo reducido, una ficción teórica. En efecto, la cultura puede ser comparada con este arte, condicionada por su lugar, por sus reglas y por sus datos; es la proliferación de las invenciones en los espacios de la constricción.

[1980]

PRIMERA PARTE

EXOTISMOS Y RUPTURAS

DEL LENGUAJE

I

LAS REVOLUCIONES DE LO «CREÍBLE»

Contra la inconciencia

En el sentido más amplio del término,¹ las autoridades significan una realidad difícil de determinar, necesaria sin embargo: el aire que hace respirable a una sociedad. Permiten una comunicación y una creatividad sociales, pues proveen, por un lado, de referencias comunes y, por otro, de vías posibles. Definición aproximativa que sería necesario precisar.

También ellas se corrompen, pero es cuando apestan que uno se da cuenta de que están viciadas. Las enfermedades de la confianza, la sospecha ante los aparatos y las representaciones políticas, sindicalistas o monetarias, las formas sucesivas de un malestar que permanece nos recuerda ahora este elemento al que se había olvidado durante las épocas de certidumbre y que no parece indispensable más que cuando falta o se corrompe. Pero ¿es necesario concluir que sin aire todo iría mejor; que sin autoridades la sociedad ya no conocería este malestar? Sería como sustituir por la muerte del enfermo la cura de su enfermedad.

Comparto la convicción de los tienen al descrédito de la autoridad por uno de los problemas esenciales surgidos en una atmósfera social que progresivamente se ha hecho irrespirable. Esta circulación agostada, este aire viciado, los diagnostican muchos

1. Por autoridad entiendo todo lo que ejerce (o pretende ejercer) autoridad —representaciones o personas— y se refiere entonces, de una manera u otra, a lo que «se recibe» como «creíble».

observadores en nuestra situación. Muchos saben que ya no es suficiente seguir hablando. Los próximos meses exigirán elecciones. Creo que se acerca un tiempo donde las opciones fundamentales deberán ponerse de manifiesto a través de actos y que éstos serán un llamado a las responsabilidades que tenemos. Esta exigencia puede medirse en descrédito de la atención que prestamos a nuestros «cuadros de referencia» oficiales, y atestigua una mutación de lo «creíble».

Desde este punto de vista, esto constituiría la prueba de una escandalosa ligereza de los que andan a la caza de un sistema de autoridades sin preparar su reemplazo; los que se lanzarían alegremente a la violencia sin medir la represión o el fascismo a los cuales serviría; los que se regocijarían ante la perspectiva de asistir a un gran alboroto, sin preguntarse cuál será el precio del espectáculo y quiénes lo pagarán –siempre los mismos, los más numerosos, los menos favorecidos. Este júbilo me rebela: inconciencia de intelectuales, arte de *voyeurs*, «huelga escatológica». Aun cuando la cólera y el utopismo sean la consecuencia de una lógica y, a menudo, los signos de una protesta muy fundamental –diría– no tenemos derecho a dejarnos arrastrar por ellas: por sentido político, por la preocupación de no sustituir por el terrorismo de una «élite» una responsabilidad compartida, por respeto a las fidelidades y a las opciones espirituales necesariamente ligadas al riesgo de existir en sociedad.

Pero por esta razón, y por el hecho de que las elecciones deben ser declaradas hoy a título de tomas de posición personales, me solidarizo con aquellos que quieren «hacer la verdad» y retomar en sus fundamentos democráticos una organización social de la autoridad: tienen el coraje de ver y de decir lo que ven; rechazan, a justo título, confundir la gimnasia con la magnesia (tomar por «autoridades» los poderes y las tradiciones que *utilizan* solamente lo que consideran *que representan*); rechazan las terapéuticas erróneas que adormecen una sociedad, que mantienen una irresponsabilidad para sacar provecho y que explotan el malestar por los beneficios inmediatos cuyas consecuencias a largo plazo no resultan demasiado visibles.

Entre estas dos formas de inconsciencia, la que se niega a advertir el desgaste y la que se dispensa de reconstruir, la que niega el problema y la que renuncia a buscar una solución, nos es necesario escrutar las voces de la lucidez y de la acción. Existe una relación entre el descrédito a constatar y el trabajo a emprender. Distinguir de nuevo estos dos momentos que encaramos será quizás descubrir mejor, en las autoridades, la condición latente y

móvil de toda organización social. Si, como yo creo, las autoridades permiten a cada uno articular su relación con los otros con su relación respecto de una verdad, representan lo que jamás se adquiere y aquello sin lo cual, sin embargo, es imposible vivir: una credibilidad.

Lo increíble

«Es difícil creer algunas cosas» Lo escuchamos, ayer, por la televisión, de boca de una joven comunista yugoslava. Se mostraba lista para defender a su país contra la URSS, mientras que había creído alguna vez en la gran patria del socialismo. No juzgaba menos necesarios estrechos lazos con el bloque vecino. Pero en ella algunas cosas permanecían sumergidas en el silencio. Ya no tenía un lugar, ni un nombre que expresase la *verdad* de sus exigencias. Quedaba solamente, por razones políticas o estratégicas, una alianza útil.

En bien de los países, también las confianzas se desmoronan. Violentamente o sin estrépito. Caen los valores, que conllevan las adhesiones y todo un sistema de participación. *No «se» cree más en ello.* ¿Quiénes son los que no creen? ¿Y cómo es que se ha producido este resultado? Es casi imposible determinarlo. El fenómeno no es visible hasta que se ha llegado a él. De su lenta preparación no existen más que signos *a posteriori*, cuando «es un hecho», cuando el resultado está aquí y ahora, como respecto de un muerto se remonta su pasado, jalónado desde un comienzo de presagios hasta entonces desapercibidos. Así, en nuestros días, las tradiciones son contestadas; los patriotismos demitificados; las reglas y los ritos se hunden; los «antiguos» son desacreditados... al menos si nos fiamos de las novedades llegadas recientemente de África, de América y del resto de Europa, tal como lo hemos visto. ¿Qué es lo que ha pasado para llegar a esto? ¿Es necesario decir que esta extraña desafección recorre todas las tierras a las que ha llegado la civilización «occidental» y puede trazarse, gracias a la localización del mal, el mapa de un imperio que se desafía a sí mismo? Es posible, pero nadie osaría responder en nuestros días a esas preguntas.

Cualesquiera que sean sus modalidades o su extensión diversas, el descrédito de las autoridades es parte de nuestra experiencia. Los síntomas se multiplican. El problema amenaza con

deslizarse de un sector a otro, político, religioso o social. Resurgiendo por todas partes, afectan todos los «valores», los del régimen, los de la patria, los de las Iglesias o los de las Bolsas. Una devaluación, se entiende. Incluso en los lugares donde se la aplaca o se la oculta, reaparece bajo otra forma. Los dogmas, los saberes, los programas y las filosofías pierden su credibilidad, sombras sin cuerpo que ni las manos ni los espíritus pueden asir y cuya evanescencia irrita o deprime el gesto de los que todavía las buscan, no nos dejan otra cosa que la ilusión, a menudo tenaz, o la voluntad de «tenerlas».

Justamente, es entre los mismos que dicen y repiten que es necesario «tener» las verdades o las instituciones de ayer que esta voluntad provoca lo contrario de lo que se cree afirmar. Se apoya sobre una *necesidad* cuando debería hacerlo sobre una *realidad* correspondiente a esa necesidad. Un orden es indispensable, declaran, el respeto de los valores es necesario para el buen funcionamiento de un partido, de una Iglesia, o de la Universidad; la confianza condiciona la prosperidad. Sin ninguna duda. Pero no basta más que la convicción para que sea suficiente. Comportarse *como si* existiese y porque es una fuente de beneficios nacionales o particulares, es sustituir subrepticiamente la veracidad por lo *utilitario*, es suponer una convicción por la sola razón de que existe una necesidad, decidir una legitimidad porque se preserva un poder, imponer la confianza o el fingimiento a causa de su rentabilidad, reclamar la creencia en el nombre de las instituciones a las cuales se sirve debe ser el primer objetivo de una política. ¡Extraña inversión! Se expresa el apego a las expresiones y ya no más a lo que expresan; a los beneficios de una adhesión antes que a su realidad. La defensa de los «valores» que privilegia el servicio que rinden a un grupo no cree ya en lo que dice, se tiene por perdida desde el momento mismo en que se justifica solamente a título de un beneficio. En voz baja ¡cuántos realistas o conservadores reconocen de este modo la devaluación que combaten a grandes voces!

Por otra parte, sin duda tienen razón: los «niños» no admiten más un espectáculo montado en nombre de la utilidad y, ante el desfile de autoridades, se atreven a proclamar que van desnudas. Este juego se les torna imposible, y dicen todo lo crudamente que pueden el interés que ocultan.

Muchos intelectuales responderán que estas cosas deberían sacrificarse, por verdaderas que fuesen. Y por cierto, defienden así algo indispensable para toda sociedad: un orden, razones para vivir en común. Pero, por mantener las manifestaciones sociales,

terminan por recusar también la verificación de la cual las autoridades deberían ser objeto para ser «reconocidas» como tales, es decir, para desempeñar su papel; olvidan que este orden carece de legitimidad más que a título de las adhesiones y de la participaciones que sea capaz de organizar.

Por mi parte, prefiero la lucidez, quizás cruel, que busca las autoridades respetables comenzando por un examen de las situaciones reales. La ilusión no conducirá a la veracidad. De este modo, debemos ratificar lo que es, de qué fenómeno se trata, ya que no es suficiente describirlo, sino que ante todo es necesario constatarlo: en número creciente, los militantes procuran una causa que merezca su generosidad sin engaños, pero no la encuentran. Son los apátridas de una exigencia que ya no tiene representaciones sociales, sino que sólo aceptará una porción de tierra y referencias creíbles.

La emigración

Estos militantes sin causa pertenecen a una generación de semi-soldados, privados de sus campañas de antaño y capaces solamente de sumarse a la molestia de un trabajo (convertido en su propia razón de ser): la evocación de las grandes del pasado. Una complicidad general parece darles la razón, puesto que las ceremonias oficiales y la televisión privilegian los mismos entierros. Tenemos demasiados aniversarios y bastantes del presente. El país festeja las grandes y las celebridades que eran, ayer, los signos de la adhesión, pero que ya no lo son, y a los cuales sólo hay necesidad de rasurar, para distraerse o para adecuar a la prosa de los días que corren, las reliquias de los antiguos penachos. No terminamos nunca de celebrar a los desaparecidos. ¿Cómo sorprenderse de que surja la necesidad de otras fiestas? La casa se llena de objetos conmemorativos, salidos sin cesar de sus cajas y de sus fundas. Esta acumulación de *souvenirs* no dice nada de los valores del pasado, como si la enorme expansión de una sociedad, de la misma manera que esos árboles todavía frondosos que están muertos en su interior, no tuviese otro objeto que justificar un centro inerte: la caída en el ayer. La preocupación por el «espíritu» se pone a resguardo de las viejas piedras en peligro y corona a los antiguos combatientes.

A decir verdad, el hecho característico es de otro tipo. Las

instituciones actuales producen en estos días más emigrados que semi-soldados; los que parten son más numerosos que los nostálgicos. El profeta Ezequiel, tan hábil para construir una lengua de la imaginación, nos provee a este respecto de una «visión» que adquiere en estos días otra significación, igualmente temible sin embargo. Vivía por esos tiempos en que Jerusalén, vencida por los babilonios, había sido sometida a deportaciones, y en que los ciudadanos salvados se consideraban a sí mismos convertidos en una élite por permanecer en el interior de los muros sagrados. El profeta vio el carro de cuatro querubines de la «gloria» de Yahvéh elevarse por encima del Templo y abandonar la ciudad.² El Espíritu dejaba su ciudad. La arquitectura de las instituciones quedaba despojada de su sentido, y los que la ocupaban no «tenían» más que unas piedras, un suelo y sus calles –una vez perdida la posesión del Espíritu. Para Ezequiel, el sol invisible de su pueblo había salido de esa tierra y tomado el camino del exilio.

Hemos llegado a una situación análoga. Se produce un exilio. Monumentos en los cuales los titulados conservadores, al ocuparlos, piensan resguardar la verdad, son otras tantas instituciones que parecen abandonadas por aquellos que, precisamente, se quieren fieles a una exigencia de conciencia, de justicia o de verdad. Lo que emigra, en medio de estallidos y protestas algunas veces, pero más a menudo sin estrépito y como agua que fluye, es la *adhesión* –ya sea la de los ciudadanos, la de los afiliados de un partido o la de los miembros de una Iglesia. El mismo espíritu que animaba las representaciones, las abandona. No ha desaparecido. Está en otro sitio, partió al extranjero, lejos de las estructuras cuya partida ha convertido en espectáculos desolados o en liturgias de ausencia. Y si tantos personajes importantes toman un tono vengativo o lloroso para protestar ante el cielo contra un tiempo despojado de virtudes, no es, en palabras del profeta, que ese «espíritu» ya no exista; es que ya no habita entre ellos. No es que falte. *Les falta*.

Esta situación paradójica es peligrosa y anormal. Aun si se admite que una fermentación cultural, política, espiritual, es bien real, pero está en el exilio, no es necesario minimizar las consecuencias de una disociación entre un lenguaje social y los que renuncian a hablarlo. Este cisma desgarra lentamente el tejido social. Es un estado violento que hace proliferar la violencia: una «sinrazón» colectiva multiplica los hombres incapaces de soportar lo que hace creíbles a sus poderes, y los emigrados caen en la

2. Ezequiel, 10-11.

trampa de un rechazo sin embargo necesario. Los contrarios se desarrollan y se afirman mutuamente en sus posiciones extremas.

Este estado de cosas lleva hasta sus últimas instancias y desenmascara (pero ¿acaso el cinismo es otra cosa que una máscara?) a los que ya no pueden más que explotar las apariencias con fines útiles. Desmoraliza también a los hombres que todavía adhieren con convicción a las instituciones; tienen la impresión de gritar en vano en medio de las ruinas. Algunos terminan por huir, no para construir algo distinto, sino por cobardía, abandonando sobre el campo los uniformes de su función, olvidando sus responsabilidades y encontrando, en la soledad, en la enfermedad, en una carrera o en los prestigios de las «misiones» en el extranjero (para hablar aquí de la juventud francesa ¿por qué no?) la coartada por la cual el desorden agrava la necesidad. Por otra parte, se endurecen, juzgando diabólica la objeción más razonable, pensando que de este modo defienden todo defendiéndose a sí mismos y, literalmente, perdiendo el sentido.

A la inversa existe, como se sabe, una psicología de emigrados. Se encuentra en la proliferación y el desmoronamiento de las ideologías sin comunicación; en el utopismo que entraña la imposibilidad de medir, gracias a las responsabilidades en relación con el país, el peso de las realidades sociales; en la preservación de líderes a sólo título de su pasado heroico; o en una historia cuajada de leyenda (he aquí que «mayo» [1968] se convierte cada vez más en un confuso campo de batalla,* triste es decirlo). No por ser un hecho y una necesidad, la emigración espiritual es menos una enfermedad social cuyas manifestaciones se multiplican. Una lógica de la ruptura desarrolla sus consecuencias, ante las cuales intervienen las decisiones personales o colectivas: revolución cultural acelerada por la censura misma que pretende ocultar sus efectos.

El rechazo de la insignificancia

En todo caso sabemos hoy que, cuando una cultura se disgrega, quizás no sea necesario que, tanto en nuestro lenguaje como en una razón (o en un sistema), ya no se nos aparezca precisamente su

* Literalmente, *devient un Douaumont*, localidad francesa próxima a las fortificaciones de Verdún que fue prácticamente arrasada en 1916 durante la Primera Guerra Mundial, en ocasión de los terribles combates por esa fortaleza (N. del T.).

razón, y por ello haya que concluir una ausencia del hombre en sí mismo, o la desaparición de las referencias fundamentales que organizan la conciencia colectiva y las vidas personales; antes bien, es necesario pensar en una falta de coordinación entre esas referencias y el funcionamiento de las «autoridades» socio-culturales. Son éstas las que se vuelven incomprensibles en la medida en que ya no corresponden a la geografía real del sentido.

Análoga a la distancia que separa los muros de Jerusalén y al Espíritu residente en Babilonia, ese desfase tiene en principio la forma de un retroceso o una eliminación. Cada vez más opaca, la vida marginalizada no tiene ya su origen en nuestro sistema de representaciones. Campos y ciudades –y no solamente sindicatos o universidades– se pueblan de silenciosos. ¡Y no es que carezcan de ideas y de criterios! Pero sus convicciones ya no son adhesiones. Un indicio, entre muchos: últimamente, en el curso de las elecciones sindicales de varias empresas (¿quién nos dará una estadística en este caso?) los trabajadores recortan la parte superior de las listas cuando votan por ellas; decapitan al aparato para apoyar a las bases. Sobre los resultados, los popes ven sus nombres borrados sin conocer la mano que los ha suprimido ni comprender por qué lo ha hecho.³ Es que los mismos a los que ellos creían representar y a los cuales consideraban de su propiedad se han convertido en extranjeros: han partido hacia otros lugares. Y es una fortuna que esa partida deje alguna huella. ¡Cuando los popes son abandonados, decapitados en silencio, todavía no lo saben! Su poder funciona de una manera que no les permite darse cuenta de la vida sorda, de las dudas nuevas, de las aspiraciones inmensas cuyo rumor se acalla para no ser otra cosa que un objeto de temor, de precauciones y de tácticas.

Sé que es siempre fácil movilizar a los silenciosos y que, sin título para ello, los delegados creen representarlos. Pero no se trata de prevenirlos o de restablecerlos en el rango de las causas respetables. Su invisibilidad corresponde solamente a la rigidez de tanta fachada caduca. Detrás de estos decorados políticos y de estas liturgias de la repetición se opera, no obstante, un inmenso trabajo interior que, por una política de corto plazo, muchos poderes se empeñan en no introducir en la discusión pública y se

3. Es una experiencia frecuente, temible también, dado que la incomprendimiento y el desconcierto de los «intelectuales» o de las autoridades ante un movimiento de masas proviene de profundidades que no sospechan. Cf., por ejemplo W.E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Gallimard, 1968, pp. 271, 286, 347, 351, etc., y M. De Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, cap. VI, pp. 135-150.

felicitan de no tener en cuenta. La abstención, resultado de la marginalización de este trabajo, manifiesta ante todo, tanto de parte de la población rural como de los trabajadores y de los jóvenes, un rechazo de la insignificancia.

Normalmente, este rechazo toma las formas más violentas. Es suficiente escucharlo una vez para persuadirse de ello: la violencia nace en principio de una rebelión contra las instituciones y representaciones que se han vuelto «increíbles». Rechaza la falta de significación. Dice *no* a la insensatez. Defiende al «otro país», privado de signos y desprovisto de derechos –este país extranjero constituido por las exigencias de la conciencia y en el cual se buscan las razones para una vida en común. Antes de elaborar teorías sobre la violencia, antes de hacer su apología, como si fuera un valor o un fin en sí misma (no lo haría jamás, pues sería sin ninguna duda un discurso igualmente insensato) hay que reconocerla como un hecho que tiene su importancia. Una cosa es constatar en el conflicto un elemento imposible de eliminar de la experiencia humana y, en la actual escalada de violencia, una reivindicación tan esencial que renunciar a ella significaría perder el derecho y el gusto de existir (hay causas que valen más que la propia vida); y otra es hacer de la violencia una ley –posición contradictoria que llevaría a olvidar por qué se lucha, que quitaría todo sentido a la lucha, privándola de objetivos verdaderamente políticos, que renunciaría a la instauración revolucionaria en vistas a los riesgos que sería necesario compartir, y que rebajaría la voluntad de llegar a ser conjuntamente hombres a apenas la «ley» bestial (o natural) de un *struggle for life*.

La violencia que brota por todas partes de los márgenes de los regímenes autoritarios es en principio una cosa distinta que la salvajada estúpida de la cual nos habla su propaganda. Nacida de categorías sociales a la cuales se les ha retirado esmeradamente toda responsabilidad antes de tratarlas como «irresponsables», rechaza indignada, desgarra el sistema que elimina los movimientos profundos y el proceso de renovación de un país o de un grupo. Tiende a fundar un lenguaje sensato entre los hombres. Detrás de la cólera, aun cuando no sepa siempre su verdadero nombre, existe el deseo de crear una polis y una política; existe la voluntad de organizar las condiciones de vida en función de las razones para vivir.

Revoluciones ocultas

El programa que elabora un grupo se traduce ante todo por una constelación de referencias. Pueden no existir más que para sus integrantes, sin que sean reconocidas por el resto. No son por ello menos reales e indispensables, dado que existe la comunicación. En el corazón de las montañas bolivianas (*el Journal d'un guérillero*⁴ lo relataba ayer) tanto como en los suburbios de nuestras ciudades o en las asambleas estudiantiles, los nuevos recursos se desenvuelven; las creencias emergen para hacer *possible* una elaboración común. Un lenguaje, desde que se lo habla –desde que es respirable– involucra señales, fuentes, una historia, una iconografía, en suma, una articulación de «autoridades». El gesto que desmitifica poderes e ideologías crea sus héroes, sus profetas y sus mitos. ¿Contradicción? De ninguna manera. A toda voluntad constructiva (y cada grupo la supone) se le hacen necesarios signos de reconocimiento y acuerdos tácitos sobre las condiciones de posibilidad, para la cual se ha abierto un espacio en el cual desplegarla. Las señales organizan las iniciativas. Un mapa permite los itinerarios. Las representaciones *recibidas* inauguran una nueva credibilidad al mismo tiempo que la expresan.

Estas credibilidades nacientes testimonian lo que hay de más frágil, y también de más mutable, pero que resulta más fundamental en la vida social. Enuncian las invenciones. Pero, a menudo, estas inauguraciones, novedades que bullen en la espesura de la historia humana, se hacen visibles solamente gracias a lo que se torna creíble o deja de serlo. Así habla, con pudor, el lenguaje popular. Lo esencial no lo dice directamente, sino a través de lo que no niega de aquello que «recibió». No declara sus desacuerdos más que replicando de otra manera lo que otorga autoridad, de modo de poner de manifiesto aquello *sin lo cual* no se puede seguir viviendo. La convicción no se demuestra más que distribuyéndola entre lo que la merece y lo que no la merece; se expresa discretamente cuando cambia los planes oficiales, y por medio de las representaciones, a las cuales *no desaprueba*, de la misma manera que en el argot se dice «no me detestas» antes que decir «te amo».

Toda reflexión sobre la sociedad debe volver a sus comienzos, con una atención lista para la sorpresa. Porque los viajes y la etnología, las refriegas y el psicoanálisis enseñan que las *revolu-*

4. Seuil, 1968, pp. 87, 110-112, etcétera.

ciones de lo creíble no son necesariamente reivindicatorias; son a menudo más modestas en sus formas y más temibles, como las corrientes de las profundidades; operan estos desplazamientos en la adhesión; reorganizan subrepticiamente las autoridades recibidas, y en una constelación de referencias privilegian algunas y extinguen otras. Trabajo secreto en el cual las representaciones públicas no pueden quedar ajenas sin convertirse en una fachada sin significado.

A la inversa, como lo muestran los movimientos de «liberación obrera» o de «concientización», que asocian estrechamente al nacimiento de un grupo y a la toma de conciencia personal el poder de expresarse, es necesaria una vida cerrada sobre sí misma en puertas y ventanas: autoridades admisibles, señales que permitan un «comercio» sociocultural. Los signos creíbles son necesarios porque son ellos mismos un producto de la experiencia, es decir, una condición de su posibilidad.

De las palabras y los representantes

Dos historias verdaderas indican los dos modos según los cuales se opera esta conjugación entre la geografía tácita de la experiencia y esa otra, visible, de los recursos existentes. La primera abre un espacio de palabras; la segunda traza una tipología de la acción. Lo que otorga autoridad en una sociedad toma estas dos figuras: la de los discursos (de las obras, de los textos) o la de las personas (que son también los representantes).

Manuel, campesino vagabundo de las villas miseria de México, diseñaba ya una revolución cultural cuando, considerándose un bellaco, osaba apenas (*¿no es «gracioso»?* decía él) realizar el sueño de «encontrar las palabras apropiadas» para «cantar la poesía de la vida» y «expresar las pasiones más bajas de la manera más bella». Las palabras podían cambiarlo todo, como una ventana en una habitación sin luz ni aire; podrían *permitirle* «ganar la batalla» contra sí mismo y *autorizar* un tipo de intercambio con los otros. «Los hombres que saben escribir estas cosas vuelven al mundo más habitable». ⁵

Algunas palabras del poeta, y quizás el mundo vivido comience

5. Oscar Lewis, *Les Enfants de Sanchez*, Gallimard, 1963, p. 485.

a transformarse: los días son creados a partir de ellas. ¿Acaso no existe, a la inversa, la experiencia que abren estas autoridades? Para Manuel, el espacio nuevo (un «mundo habitable») estaría constituido por estas «palabras» poéticas articuladas sobre la base de un «combate». Admirable definición de lo que se vuelve creíble, cuando se lo hace pasar de lo imposible a lo posible, de una verdadera autoridad. La vida cotidiana, como la política o la filosofía, reconoce estas autoridades que ofrecen los nuevos campos al pensamiento y a la existencia colectiva.

Por otra parte, ya no son los sustantivos comunes los que se convierten, literalmente, en poéticos; son los nombres propios, los de las personas vivas. Así, ayer, una vieja obrera enferma, casi nuestra vecina en París, se hacía conducir por un amigo a Père Lachaise, ante de las tumbas de Edith Piaf y Maurice Thorez. «Mira tú, pequeño, Edith Piaf; ella ha cambiado mi pensamiento. Y Thorez, ha sufrido por mí».⁶ Estas autoridades *recibidas* dicen algo absolutamente distinto de la pasividad popular en la que los poderes autoritarios encuentran el elemento de su propaganda y de una ilusoria justificación. Paralelo «reconocimiento» atestigua una convicción y su pudor: también es un juicio. Una silenciosa connivencia habita la espesura de una experiencia que uno enuncia y que otros declaran verídica.

Constantemente, esta historia recomienza. Quizá sea política o cultural, los dos aspectos se distinguen uno del otro cada vez menos. Y demasiado a menudo, bajo estas jerarquías convertidas en propietarias de lo que deberían «permitir» y dejar hacer, hay luchas oscuras contra la insensatez, poéticas sociales que acontecen y expresan a nacientes autoridades. Este murmullo organizador de una lengua verdadera sorprende siempre a los dioses del poder y a los personajes del teatro oficial cuando, por casualidad, se callan un momento.

Toda autoridad se asienta sobre una adhesión. El propio Proudhon dice que ella es «materia de fe» y que tiene por fundamento una «creencia».⁷ Un acuerdo espiritual da solo, finalmente, su legitimidad a un ejercicio del poder: es una convicción (que es un *control*) proporcionado a una representación (que es un *producto*). Esta coordinación crea un vínculo sin propietario y constituye un intercambio o un reparto; esta coordinación «garantiza» la comunicación por una modesta y necesaria credibilidad. Quizá, des-

6. Cf. Pierre Antoine «Les surprises du moraliste», en *Le Concours médical*, t. 88, nº 43, octubre de 1966, pp. 6427 ss.

7. P.-J. Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Rivière, 1929, p. 57.

pués de todo, el lenguaje no es otra cosa que un espacio todavía neutro, pero ya abierto, de una comunicabilidad. De todas maneras, las condiciones de posibilidad de un intercambio semejante deben ser siempre revisadas o verificadas por una suerte de revolución cultural, que no tiene forzosamente formas espectaculares, pero que entraña (si, por ceguera, se la rechaza) por un lado, las rigideces de la autoridades establecidas y, por otro, las emigraciones donde se operan desplazamientos lentos o bruscos.

Por cierto, todo enunciado general en esta materia no es solamente discutible sino, hasta, erróneo y ridículo, pues afirma positivamente lo que no es más que una regla negativa, nunca directamente percibida, una condición de posibilidad continuamente *perdida* de vista, ya sea porque, «evidente», desaparece bajo los sobreentendidos de la comunicación, ya sea porque, careciendo de ella, adquiera la figura de la abstracción y de la utopía. Pero ¿nos preocupamos por lo esencial de otra manera que por el ridículo de decirlo y de cómo sin ello nada será dicho? La vida social y el papel que en ella desempeñan las autoridades nos remiten así a lo que las hace posibles.

Una «tarea infinita»

Una sociedad resulta finalmente de la respuesta que cada uno da a la cuestión de su relación con la verdad y de su relación con los otros. Una verdad sin sociedad no es más que un engaño. Una sociedad sin verdad no es más que una tiranía. De este modo, la doble relación –con los otros y con la verdad– mide el alcance «filosófico» del trabajo social. Es una «tarea infinita» esta reconciliación, como dice Husserl en un texto capital.⁸ Aparece con la «idea», según él de origen griego, de crear una «comunidad filosofante», por un incesante «movimiento de educación cultural».⁹ Este «poder de crear culturas» es, a decir de Husserl, la ambición que el hombre se ha fijado en un momento de su historia, a la cual pretendía como un signo de su dignidad, y que hoy corre el riesgo en Europa de provocar su «clasitud», como si se cansase de sí misma. Pero toda acción, en la medida en que es política, es

8. E. Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), traducción de P. Ricoeur, Aubier-Montaigne, 1977.

9. *Ibid.*, p. 57.

también «filosófica»; retoma la tarea de fundar una sociedad sobre razones para vivir *propias* de todos y de *cada uno*.¹⁰

A este trabajo le corresponde, entre otros, reconstruir en la lengua común, a través de una crítica a los estereotipos tradicionales y a los poderes devenidos impensables, los circuitos que hacen posible un reconocimiento recíproco. Los puntos de referencia deben permitir esta circulación y jalonarla. Así se organiza una red de autoridades, a la vez producidas y recibidas. Estas autoridades aseguran la comunicación. Pero, por eso mismo, designan lo que nadie puede identificar y a lo que nadie puede sustraerse sin reconocer el lazo necesario entre la relación con una *verdad* y la relación con los *otros*.

La atención se dirige hoy en día hacia los movimientos populares que intentan instaurar una red de relaciones sociales necesarias para la existencia de una comunidad, y que reaccionan «contra la pérdida del derecho más fundamental, el derecho de un grupo social a formular por sí mismo sus cuadros de referencia y sus modelos de comportamiento». ¹¹ Por cierto, hay, en estas «referencias», en sus representaciones, en las autoridades que les dan significado, una inercia, benéfica en la medida en que impide que el individuo se crea único y despojado de sus ambiciones privadas en relación con el cuerpo social.

Sin embargo, estas referencias no dependen menos de equilibrios inestables y sucesivos. Cambian con las redes combinadas (políticas, económicas, culturales) de las cuales son indisociables. Así, con la jurisprudencia, las leyes, las constituciones y las formas medias de un «Derecho» que sigue siendo consuetudinario, bullen, se desplazan, cambian sus demandas, a medida que aparecen o enfrentan los criterios (religiosos, nacionales, estéticos, científicos, etc.) de la conciencia colectiva. Las secretas porosidades modifican los contratos del lenguaje, es decir los acuerdos, tan difícilmente calculables entre el derecho (visible) y el revés (opaco) de la credibilidad, entre lo que las autoridades *articulan* y lo que se ha *recibido*, entre la comunicación que permiten y la legitimidad que suponen, entre lo que hacen posible y lo que las hace creíbles.

10. Cf. M. de Certeau, *L'Étranger ou l'Union dans la différence*, 2^a edición, Desclée de Brouwer, 1991, cap. V, pp. 97-129

11. M. Isaura Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Anthropos, 1968, p.260. El subrayado es mío; cf. M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, cap. VI.

II

EL IMAGINARIO DE LA CIUDAD

El lenguaje del imaginario es múltiple. Circula por todas partes en nuestras ciudades. Habla a la muchedumbre y ella le habla. Es el nuestro, el aire artificial que respiramos, el elemento urbano en el cual tenemos que pensar.

Las mitologías proliferan. Ése es el hecho. Esto podría parecer extraño en el momento en que las empresas se racionalizan, en el que las ciencias se formalizan, en el que la sociedad pasa, no sin dificultades, a un nuevo status de la organización técnica. En realidad, por razones que sería demasiado extenso analizar, el desarrollo técnico que entraña el descrédito de las ideologías no diluye la necesidad a la cual respondían. Transforma las creencias en leyendas, pero todavía cargadas de sentido (¿cuál? ya no se sabe). Marginaliza las doctrinas que, transformadas en nubarrones centellantes, evocan siempre las razones de vivir.

Una sociedad entera aprende que el bienestar no es identificable al desarrollo. Le concede al acordarlo un lugar creciente en los ocios —más allá de esta «recompensa» del trabajo— cultivando el sueño de las vacaciones o de los retiros. Lo constata, en ocasiones con algo de locura, cuando ve levantarse ante ella los hartazgos o las cóleras de una juventud que denuncia la ficción común, testimonio de la inseguridad general y rechaza los discursos oficiales en los cuales la blanda seducción o la rigidez soberbia disimulan apenas su papel de esconde-miseria o de cierra-bocas.

Sin embargo, el discurso imaginario que circula por la ciudad no deja de hablar del bienestar. Entonces es necesario preguntarse: ¿exilio o creatividad, coartada o invención? ¿Qué es lo que aprendemos entonces del bienestar en sus formas actuales?

La ficción dada a los ojos

Ficción erótica, ciencia-ficción... La ficción está en todas partes. Podemos partir de un ejemplo. Por todas partes se encuentran las revistas de sexo. Sexualidad-ficción, también. El empleado o el gerente que compra una de estas revistas cuando por la noche toma el tren suburbano, ¿busca en ella una iniciación? No, no pide a su lectura una lección a poner en práctica. Al contrario, hace esa lectura precisamente *porque* nunca la aplicará. Es la sexualidad ficción. El lector encuentra en las imágenes y en las «leyendas» una historia de lo que «nunca sucederá», una historia ausente. De allí una primera constatación: lo que entra en este lenguaje es lo que sale de la vida cotidiana y lo que la existencia ya no ofrece, ya sea a causa de la fatiga, ya sea porque nadie se atreve a pensar en un cambio de lo posible. Así, es necesario contentarse con soñar. Lo que se ve no se *hace*. Como dice un aviso de televisión: «Sea deportivo —en su sillón». Se es espectador y se renuncia a ser actor.

El imaginario está en el extremo del «ver». Desarrolla un exotismo, pero un exotismo ocular. Pues, finalmente, se encuentra una lógica en todo, hasta en el *strip-tease* donde el acto de desnudarse de la actriz corre paralelo con la desposesión de los espectadores: lo que se brinda al ojo se priva a la mano. Cuanto más se ve menos se alcanza. El fastidio del trabajo o la posibilidad de hacer tiene por compensación el aumento de lo que se ve hacer. En todo subyace el sueño. «Soñad, nosotros haremos el resto», dice la publicidad (Ionel Schein). El desarrollo del imaginario es lo recíproco de una «civilización» donde se multiplican los *voyeurs* y los contemplativos. Así, la «actualidad», este resto visual de la acción, muestra venturas y desventuras de los otros, según una ley que combina el lujo de la información con la pasividad de los testigos. La inacción parece ser el premio de la imagen. Las aventuras amorosas, los deslumbramientos de los drogadictos, las proezas deportivas o los programas de renovación social se derraman en la literatura imaginaria y ofrecen, con sus espectáculos, una coartada a la acción. Remito a ustedes a las *Crónicas de Bustos Domecq* de Borges y a su capítulo: «Esse est percipi» —«Existir es ser visto». ¿No queda de la realidad más que su imagen? Sí, cuando se exilia de la existencia el acto que le da fundamento.

De este modo, y en la medida en que los objetos que pueblan el imaginario establecen la topografía de lo que ya no se hace, uno puede preguntarse si, recíprocamente, lo que más se ve no define lo que más falta.

Esto mismo nos invita a tomar en serio los temas de esta literatura. Por ejemplo ¿qué narran las revistas o las fotonovelas en sus aspectos básicos? A través de las beatitudes sentimentales, de los éxtasis del amor o de las relaciones de los cuerpos, nos hablan de *comunicación*. Pero una comunicación exitosa, que supera los obstáculos y los conflictos, incluso aquellos que no se encuentran en la vida. Es un país de leyenda. Reemplaza a los paraísos de creencias convertidos en increíbles para las mayorías, que abrían un porvenir de comunión entre los santos. Desplaza las esperanzas, también ellas convertidas en increíbles, que anuncian para el día siguiente por la tarde una sociedad sin clases. Una continuidad y un relevo entre «utopías» indican el trazo de una función del imaginario y una permanencia del paraíso. Fuere lo que fuese, la figura presente del imaginario da cuenta positivamente de una ausencia. Atestigua lo que, hace quince años, Riesman llamaba *La muchedumbre solitaria*, nombre que daba a la enfermedad que sufren las sociedades modernas occidentales.

La mitologías cuentan lo que se busca «en imagen» porque ya nadie se atreve a creerlo, y a menudo lo que sólo la ficción puede dar. Confunden a la vez el hambre y la acción. Traicionan a un mismo tiempo un rechazo a la pérdida y un rechazo a la acción. Así, bastantes palabras e imágenes dan cuenta de una pérdida y de una impotencia, es decir, todo lo contrario de lo que prodigan. Los bellos programas de una «nueva sociedad» sustituyen hábilmente el espejismo del recurso a la acción que cambiará nuestra sociedad. Las ideologías revolucionarias compensan el déficit de la voluntad o la privación del poder. La religión-ficción, la revolución-ficción, el eros-ficción, o la droga-ficción instalan en la ficción el objeto que muestran y, como en un espejo, no devuelven más que una imagen invertida del bienestar en el cual multiplican los soles en el paisaje urbano.

El discurso publicitario

Sería entonces superficial creer que los mitos han desaparecido ante la racionalización. Si se creyera haber desinfectado las calles, se estaría en un error. Por el contrario, los mitos reinan en ellas. Instalan en superficies de imágenes los sueños y las inhibiciones de una sociedad. Resurgen por todas partes, pero por razones distintas de las del pasado.

Los mitos invaden la publicidad, ya sea bajo la forma de ilusión

chocante, de regreso «directo a la tierra natal», de asociaciones entre «ahorro» y «sueño», entre «bienestar» y «seguridad», o entre la «fiesta» y la botella de Vichy. Pobres lujos de rico, en la sociedad de consumo. Sin embargo, también distribuyen su óbolo equivalente al de los paraísos antiguos. Los objetos desarrollan una utopía que, muy lejos de ser absorbida por el consumo, provoca la metamorfosis del vocabulario del intercambio, es decir del comercio, en literatura imaginaria. Una «mística de la heladera», dice precisamente Goldmann. Heladeras, o bañistas, que fascinan la mirada del transeúnte sustituyendo a las palabras antiguas para asegurar, con el objeto de tentación, que «en dos minutos será la fiesta». Emplazados en el jardín cerrado del afiche, los frutos del bienestar están al alcance de la mano. Remiten a un fin escatológico. Expelen un inmemorial fragmentando los sueños y reduciendo las distancias. Pero en realidad, al igual que las palabras, los objetos remiten siempre más lejos, hacia otros objetos, los sueños que concitan.

Estos objetos de consumo son los sujetos de cada frase. Llevan por indicación la sonrisa que los inviste de un signo de atención y de encuentro, o del gesto seductor que envuelve con su danza al automóvil o al lavarropas. Se forma así un discurso que jalona con sus comodidades el túnel del metro por donde quiera que se presenten, desde el alba al anochecer, cinco millones de personas. ¿Y qué dice este discurso, con sus bienes de consumo brillando en los lugares de fuerte circulación, sino que su propósito es detener el curso de la multitud?

Este discurso imaginario del comercio ocupa cada vez más los muros. Se desarrolla calle por calle, apenas interrumpido por la irrupción de las avenidas. La ciudad contemporánea se convierte en un laberinto de imágenes. Se da una grafía propia, diurna y nocturna, que combina un vocabulario de imágenes sobre el nuevo espacio de la escritura. Un paisaje de afiches organiza nuestra realidad. Es un *lenguaje mural*, con el repertorio de sus beneficios inminentes. Oculta los edificios donde se encierra el trabajo, cubre los universos cerrados de lo cotidiano; instala los artificios que siguen los trayectos del trabajador para yuxtaponérle los momentos sucesivos del placer. Una ciudad que es un verdadero «museo imaginario» forma el contrapunto de la ciudad del trabajo.

Este lenguaje de la utopía se prolonga solamente cuando se pasa de los afiches publicitarios a las inscripciones contestatarias, o de los pasillos del metro a los de la universidad: cuando se vira de la solicitud a la protesta. Una misma escritura mural anuncia la felicidad por venir y la felicidad a lograr. Del afiche al

graffiti, la relación de la oferta y de la demanda se invierte pero, en los dos casos, la representación «manifiesta» porque no da. Desde este punto de vista, el rechazo habla el mismo lenguaje que la seducción. Aquí también, el discurso del comercio continúa ligando los deseos a las realidades sin llegar a unirlos. Expone la comunicación sin poder asegurarla.

Este contrapunto entre el lenguaje mural y los otros tiene muchos equivalentes más. El sueño hace su irrupción en las rendijas de la semana de trabajo; durante los *week-ends* y los ocios; emerge en la «vacancia» de tiempo con los artificios de la campiña o las libertades de la «party». Pero desemboca también en el gabinete del psicoanalista, donde el paciente se tiende, espectador de los sueños que relata y objeto de una atención sin mirada, detrás de él. El imaginario hechiza a los grupos de sensibilización. Organiza las leyendas de una prensa que fabrica a los buenos y a los malos, a los «ídolos» y a los «grupúsculos». Habita en el vocabulario común. Se eleva por todas partes. Se apodera de las organizaciones técnicas y las cambia quizás en industrias de sueños. Es el agua indefinida donde sobresalen las islas de una razón que las nuevas empresas se esfuerzan por captar y explotar.

El cuerpo del bienestar

Se nota a menudo que esta infiltración universal del imaginario se caracteriza por una erotización creciente. El erotismo viene inmediatamente detrás de los productos alimentarios y antes de todos los demás (el bienestar, la salud) en una clasificación de tipos de solicitud por orden de importancia. Es el remate normal de una publicidad que celebra las sensaciones de comer y de beber, la maravilla de las bocas y de los labios, la soltura de los movimientos sin trabas, las delicias de la piel, las metamorfosis olfativas de la respiración o la liberación del cuerpo que se aligera de su peso. Por todas partes se anuncia, con una fiesta de los sentidos, una fiesta del cuerpo. Pero un cuerpo fragmentado, inventariado gracias a una división analítica, descompuesto en lugares sucesivos de erotización. La dispersión de los placeres sustituye al espacio sensorial que antes los integraba. Metáfora del bienestar, el cuerpo es serial. Es lo anti-razón, pero estructurado como la razón contemporánea, su negativo y su homólogo.

Nos es necesario interrogar este lenguaje común que Freud, al

escribir *El malestar en la cultura*, distinguía de las «sublimaciones» culturales o estéticas reservadas a los privilegiados. «El hombre ordinario», allí está el problema fundamental. Ahora bien, lo que impresiona del discurso social del bienestar es la alternancia entre las declaraciones del corazón y la desnudez de los cuerpos. El tránsito del cuerpo y del erotismo da cuenta sin duda del mismo movimiento, pero sobre dos registros diferentes: tanto de uno como de otro, se trata de un descubrimiento.

Se lo puede interpretar como un exhibicionismo sentimental o sexual. Y a menudo a justo título. Pero este gesto tiene un sentido más fundamental. Intenta mostrar lo que se oculta y, por eso mismo, retirar lo que separa. La confesión del corazón es, sin duda, más radical pero (paradójicamente) más simbólica, el desnudamiento del cuerpo funciona como la alegoría de una búsqueda de placer en la comunión o en la realidad. Es la demistificación, aun si ella tiene todavía la forma de un mito. La búsqueda de la verdad se representa así.

Desde este punto de vista, tres rasgos caracterizan el retorno del cuerpo al imaginario: el cuerpo expresa una *transgresión*, connota una *comunicación*, procura la *aprehensión* de una realidad.

Desde los «cuidados del cuerpo» y los regímenes para adelgazar a la «expresión corporal» y las técnicas amorosas, la fantasía del cuerpo traduce una transgresión en relación con las normas de la sociedad. ¿Existe un código más riguroso y más ritual que el de la vestimenta? Clasifica, distingue, jerarquiza, garantiza los contratos secretos de los grupos. Mantiene las «distinciones» sociales, los status culturales y la distancia entre clases. No se puede quebrar este código o relajar el pudor social sin transgredir el orden establecido. Por cierto, este «atentado al pudor» será tolerado según se muestre más o menos «teatral». De este modo, se tratará de probar que no es otra cosa que una representación. Pero, en sí mismo, el lenguaje del cuerpo es igualitario. Levanta las defensas y las protecciones. Cualquiera sea todavía el modo de ficción por el cual se tratan de mantener solamente los signos y las vestimentas, ese lenguaje desnuda y relativiza las seguridades, las patentes y los privilegios sociales.

Por otra parte, el cuerpo remite a una *comunicación* ligada a este riesgo de la transgresión social. En toda sociedad, Freud lo ha mostrado de muchas maneras, Eros es controlado o reprimido por el grupo al cual amenaza. De este modo, la comunicación primera, la de los cuerpos en el acto del amor, es en sí misma un objeto de deseo y, al mismo tiempo, un objeto de temor. En relación con la

ley, Eros permanece en el campo del disconformismo. A quien más, a quien menos, no le alcanza para estar conforme. Un hombre o una mujer se juzgan en sus relaciones sexuales, y ya no hay en ellas una seguridad para su posición social. Eros tiene un irreductible violencia: restaura a la vez el conflicto y el placer, quebranta los contratos públicos. Quizás, exiliándose en la imagen, busca garantizarse a sí mismo, pero aun así el discurso del cuerpo habla de las relaciones internas de la sociedad que circulan en torno del imaginario.

Por último, una suerte de empeño o de nostalgia remueve del interior la mitología publicitaria del bienestar y traduce el deseo de alcanzar un *más acá de las representaciones*. Por cierto, el desnudamiento pertenece todavía al orden de la representación. Pero la «vestimenta» social de la representación designa su contrario: la realidad desnuda. El cuerpo desnudo es, en el interior de este lenguaje, el tema que orienta el referente y el soporte del lenguaje. Es la emergencia (traicionada por su inscripción misma en la superficie de las imágenes) del movimiento cultural que se propone la búsqueda de la «naturaleza», con toda la ilustración mitológica de un regreso a la infancia, a la desnudez paradisíaca, a la inmediatez originaria del no-saber, a la «realidad» siempre velada. Detrás de las clausuras sociales, bajo los artificios necesarios del trabajo, habría –hay, dicen las imágenes– un árbol de la vida: el cuerpo, fruto oculto y defendido, placer de entresueños, promesa de salud, fuente de bienestar. Este «cuerpo profundo», cuerpo mesiánico e imagen del cuerpo de Dios, sería para el cuerpo social su verdad perdida y recuperada.

Del cuerpo exótico a la palabra crítica

Cargados de significación, estos tres caracteres del cuerpo no dejan por ello de mantener por lo menos los trazos de la representación. En un sentido amplio, quedan presos de un lenguaje que vacila siempre entre la representación y el camuflaje, porque pasó el tiempo para engañarse respecto de lo que, pese a ello, descubre. La transgresión convierte en beneficios las técnicas de consumo que la recuperan y la explotan. La comunicación se filtra por las censuras sociales: pasa, alienándose de ellos, en los espectáculos consagrados al amor de los otros o en el «ejercicio de la piedad» que

se convierte en el diálogo. La realidad desnuda no aparece más que bajo la forma de «posesiones», se fragmenta y se oculta en un intercambio de placeres o de bienes.

El cuerpo localiza un nuevo exotismo, el nuestro, expresando enteramente la desmitificación de las utopías de antaño, arbitrarias o etnológicas. El vocabulario de la salud y de la medicina, del erotismo y de las drogas, provee un lugar en nuestras leyendas, destinadas, como siempre, a robar el negro sol que anuncian.

En suma, como decía Freud «el bienestar no es un valor cultural».

Las ciencias del lenguaje no son, sin duda, más que un signo de más de aquello en lo que se han convertido las representaciones. Las técnicas de las sospechas, psicoanalíticas o sociológicas, dependen de la sociedad que analizan. De este modo, la palabra, haciéndose crítica, confiesa a su manera lo que denuncia. Ya, en el afiche, el nombre adjunto al objeto mostrado es la irónica mención de su ausencia. El argumento de la imagen lo contradice. Pero, sin cesar, cuando designan las cosas, las palabras están en una posición distinta de aquéllas. Designan lo que precisamente no dan. Apelan a las ausencias, distinguiéndolas de las realidades. Signos de distanciamiento, postulan la desposesión como la condición de la designación. Representan, en relación con toda forma de bienestar, un momento crítico.

Hablar, creo, se ha convertido en un acto que *desnaturaliza*. Es establecer culturalmente una distancia en relación con la naturaleza; también es confesar la ilusión de la prosperidad económica o del progreso de la conciencia. No se habla con la boca llena. Para poder ser pronunciada, la palabra debe prescindir del comer, y su contenido nada dice de otras cosas. La palabra retira del consumo lo quiere dar a entender. Por su función, está destinada a un trabajo que insinúa constantemente la peligrosa separación o la falla crítica de una carencia en la certidumbre beata de la satisfacción. La palabra niega la realidad del placer para instaurar la significación simbólica.

Las palabras, por lo tanto, no son todo. Lo inverso también es cierto: tampoco son nada o, más bien, «casi nada». Como un ácido, atacan (¿y esculpen?) el *dato* inmediato del imaginario. Roen la cerrada caparazón del bienestar, y al hacerlo, consiguen abrirla. Por cierto, filosófica, poética, teológica o nacida de la «sabiduría» popular que carece de tantos bellos títulos, la palabra no hace desaparecer, por el acto mágico de ser pronunciada, el inmenso despliegue de las posesiones puestas delante de los ojos. Está presa y sustentada en este elemento del cual procede. Pero el solo hecho de hablar restaura la ausencia, prohíbe la identificación en

el imaginario y, bajo la forma de un *nombre*, permite un movimiento que quizá sea el de los sentidos.

Hacer la fiesta

De allí en más se desarrolla un juego entre la palabra y el imaginario. Es preciso el enigma de estos bienes prometidos por la imagen y negados por las palabras. El discurso de la imagen los representa, la sintaxis de las palabras los refiere a un significado que no es el mismo. Pero en este juego, la regla tácita se indica en el afiche por el dedo apuntado hacia el espectador o por la discreta mención de un precio: *es necesario pagar*. Tal es la «moral» que formulan estos lenguajes. Remiten mutuamente a un tercero que no puede ser ni un dicho ni una imagen: *el gesto*. La alegoría de la imagen y de la palabra crítica indican la salida hacia el lugar verdadero del bienestar, pero un lugar que no puede ser ubicado en el espacio de la imagen, o en la coherencia de la frase: *el acto de gastar*.

Este «acto» restaura los momentos que escapan a las continuidades espaciales del discurso. Es, como el tiempo, lo que no existe más que cuando se pierde. Sin duda, habrá formas diferentes, que aluden al gesto político o festivo de gastarse, y llegan más allá, hasta el acto revolucionario de preferir la fundación a la herencia, hasta la «locura» de recibir la gracia del bienestar en la pérdida de los beneficios o en el hecho de que este beneficio «tome» conciencia de sí. Pero este bienestar ya figura en la mitología que representa la transgresión, la comunicación arriesgada, o el significado de descubrir. Finalmente, la realidad que se descubre no está oculta en una «naturaleza» localizable en cualquier sitio. Se identifica con un no-definido: la acción misma.

Quizá, después de todo, la literatura imaginaria en su conjunto no signifique otra cosa que el aumento, irreductible a toda forma de rentabilidad social, de un lujo ineliminable de las propias sociedades racionalizadas. El imaginario llevaría, en el centelleo de las ficciones del consumo, la verdad que no sabría ofrecer. Metáfora de la historia, traspone en un ver aquello que no puede hallarse en el hacer. De este modo, invita a la denegación de la palabra, incapaz en sí misma, sin embargo, de sustituir en la praxis lo que sólo otorga el sentido.

De modo elemental, se podría decir que nuestros tiempos de

mass media han convertido a la sociedad en un «público» (una palabra clave que reemplaza la de «pueblo») que coloca el bienestar en los íconos de los objetos que ofrece al consumo, y que moviliza el verbo del lado de la negación («escóndete, objeto»). Combina la epifanía del objeto-rey y la sospecha respecto de todo lo representado. Coordina al mismo tiempo el lenguaje de la figuración y el de la carencia. La relación de estos dos lenguajes establece la ambigüedad del bienestar. Sin duda, ya se anuncia en ella la realidad, pero sin que se pueda decir dónde se la encuentra.

No se podría concluir de ello que el bienestar está sometido a una indefinida remisión hacia delante, hacia un más allá siempre renovable que indicaría, justamente, la vanidad de la búsqueda y la insignificancia de su objeto. Creo, por el contrario, que este movimiento encuentra su apoyo y sus resortes en el acto al cual se refiere la combinación de los dos lenguajes y su imposibilidad de concentrarse en un discurso: *hacer la fiesta*. Este «lujo» es aquel sin el cual ya no hay experiencia humana, la «locura» sin la cual ya no hay razón. Consiste quizás, simplemente, para el pequeño empleado de Río de Janeiro, en gastar la mitad de su salario anual durante el Carnaval; para el enamorado, en «tirar por la ventana» lo que ofrece como regalo; para el hombre de vacaciones, en «poner a temblar la billetera». Generosidad extraña y sagrada.

Por cierto, una sociedad controla sus gastos cuando ya no es capaz de hacer enteramente este gesto, y es entonces que prefiere la posición de espectador a la de actor. Entonces, un malthusianismo de riesgo y de bienestar (al mismo tiempo) deja para las vacaciones la fiesta que ha sido eliminada de la vida política por razones de rentabilidad económica o de seguridad nacional. Entonces, la fiesta se marginaliza. Se la reduce a menudo en nuestros días a algunos sectores culturales; todavía más bien ridiculizados que condenados por los moralistas de la «producción» económica o sexual –ascetas por otra parte hipócritas, pues su trabajo encarnizado es un juego de privilegiados, pero eso no se confiesa.

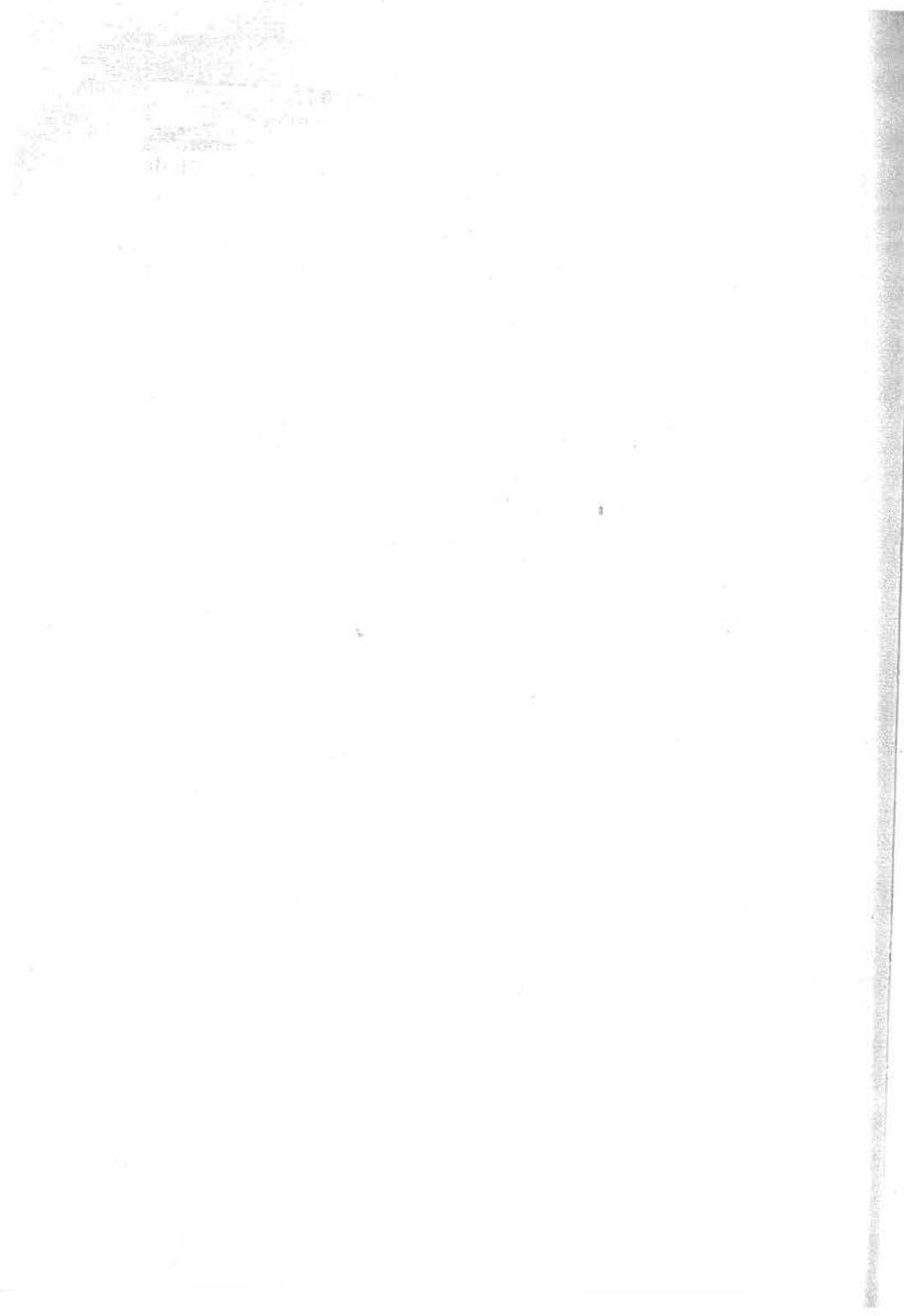
A pesar de todo, permanece el vínculo entre la felicidad de vivir y el peligro de existir, entre *encontrar* y *perder*. Invierte incluso las técnicas de la seguridad o los signos de la riqueza en los medios en los que se aventura: la medicina se transforma en droga; el automóvil, en riesgo.

Este reempleo de bienes poseídos y bienes perdidos da sin duda su verdadero alcance a la economía que liga la producción con el consumo. Pues consumir es también aniquilar y perder. Hay, es cierto, una economía que articula su fin y sus medios diciendo ante

todo: «Gastad». Y hay otra que rechaza su propia ley y se retracta en una mezquindad capitalista mientras se proclama: «Enriqueceos». A este vínculo entre *gastar* y *conservar* corresponden grandes opciones políticas y culturales: al límite, es la opción de la nación revolucionaria que antepone a sus bienes el riesgo de existir o de los grupos conservadores, cuyo temor a perder su herencia los lleva a fetichizar el bienestar que, justamente, van en camino de perder.

Se puede encontrar paradójica esta «ética» colectiva o individual. Sin embargo, es necesario repetirla. El que quiere *conservar* se mantiene en la *dependencia* de un orden, de una posesión o de una ciencia, y sometido a la ley (la del provecho o la de la seguridad), que elimina, con el riesgo, el bienestar que promete. Se aliena. No «tiene» más bienestar que el de las representaciones. Pues no parece encontrar en ellas otro bienestar que, por un lado, la condición del *ser*, y por otro, la de *hacer la fiesta*; por un lado, la conservación de los bienes alterada por un gasto hecho en nombre de los otros, o del Otro; y, por otro, la participación en la fiesta de una generosidad comunicante, de una aventura científica,¹ de una fundación política o de una fe.

1. Cf. por ejemplo los análisis de G.Thill, *La Fête scientifique*, coedición Aubier, etc. Bibliothèque des sciences religieuses, 1973, pp. 156-181.



III

LA BELLEZA DEL MUERTO

*Escrito en colaboración con
Dominique Julia y Jacques Revel*

Nadie consiente ser enterrado vivo, y la magnificencia de la tumba no hará encontrar más placentera su estancia.

Charles Nisard

La «cultura popular» supone una operación que no se confiesa.* Ha sido necesario censurarla para poder estudiarla. Desde entonces, se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado. El nacimiento de los estudios consagrados a la literatura de cordel (el libro iniciador de Nisard es de 1854), está, en efecto, ligado a la censura social de su objeto. Ese nacimiento desarrolla un «sabio diseño» de la policía. Una represión política se halla en el origen de una curiosidad científica: la eliminación de los libros considerados «subversivos» e «inmorales». Es éste un aspecto del problema, pero plantea una cuestión general.

En el comienzo hay un muerto

Los estudios consagrados desde entonces a esta literatura han sido posibles por el gesto que la ha retirado al pueblo y la ha reservado a los letrados o a los aficionados. De este modo, no puede sorprender que éstos la hayan juzgado «en vías de desaparición», que se atengan a preservar las ruinas, o que vean, con la calma de un lugar más acá de la historia, el horizonte de un paraíso perdido. En su búsqueda de una literatura o de una cultura *popular*, la

*Vemos aquí el *concepto* de «cultura popular» dejando provisoriamente de lado todo el problema de la literatura oral tal como es estudiada actualmente por los folkloristas.

curiosidad científica ya no sabe que ella reitera sus orígenes y que lo que busca de este modo no es encontrar al *pueblo*.

Sus resultados y sus métodos traicionan, sin embargo, estos orígenes, de los cuales la censura de 1852 no es, como se verá, más que un caso particular. Numerosos trabajos recientes nos dicen mucho sobre este tema, incluso si ignoran lo que ha constituido el lugar en el cual se sostienen sus discursos. El propio Nisard no lo ignoraba: se vanagloriaba incluso de este lugar, el de «secretario adjunto» de la policía. «Cuando, afectado por la influencia desastrosa que había ejercido hasta entonces sobre todos los espíritus esa cantidad de malos libros que vendían los buhoneros sin obstáculo alguno en toda Francia, Charles de Maupas, ministro de la policía general, concibió y ejecutó el sabio designio de establecer una comisión permanente para el examen de esos libros (30 de noviembre de 1852), tuvo la bondad de convocarme a formar parte de ella, con el título de secretario adjunto. Esto me dio la ocasión de reunir estos pequeños libros y de estudiarlos con el esmero más escrupuloso.»¹

Esta declaración venía después de las jornadas republicanas de febrero y de junio de 1848, y después de 1852, fecha de la restauración del Imperio. De lo que se había sometido, se podía hacer un «objeto» científico.

Viejo reflejo. M. Soriano demuestra que ya había actuado en los tiempos de la Fronda, entre 1647 y 1653, cuando el lenguaje de la «canalla», minuciosamente introducido por los hermanos Perrault en sus poemas burlescos, se había convertido en objeto de risa al mismo tiempo que permitía ridiculizar a los «clásicos». Por un lado, este caballo de Troya les servía en la polémica contra los «antiguos»: querella de literatos, como la de nuestros días entre clásicos y modernos. Pero, por otro lado, estos sustratos populares, de momento útiles, se volvían temibles en la medida en que se desarrollaban los levantamientos populares de la Fronda. De este modo, los Perrault van tomando más y más distancia, irónicos y hostiles, en la medida en que se acercan a Mazarino. La «comicidad» y la «curiosidad» de este hablar van a la par, entre los grandes burgueses amenazados, del triunfo del *orden* obra del Cardenal. La burla mide el fracaso del pueblo, cuya cultura es tanto más «curiosa» cuanto que menos se teme a sus sujetos.²

Este sistema funciona todavía, aunque sobre otras modas y en

1. Charles Nisard, *Histoire des livres populaires*, 2^a. edición, 1864, p. 1.

2. Marc Soriano «Burlesque et langage populaire de 1647 à 1653: Sur deux poèmes de jeunesse des frères Perrault», en *Annales ESC*, 1969, pp. 949-975.

los trabajos mismos que inspiran hoy convicciones contrarias a las del pasado. Ayer, eran conservadoras, con pasión y en la evidencia, como ocurre con Nisard. Desde 1960, sobre todo, la erudición puesta al servicio de la cultura popular es de inspiración marxista, o al menos «populista». Se inscribe a continuación de una «historia social», en pleno ascenso desde hace treinta años. Esta erudición diseña finalmente la utopía de otra forma de relación política entre las masas y la élite.³ Pero la *operación científica* ¿obedece a otras leyes que las del pasado? Parece, al contrario, sometida todavía a los mecanismos muy antiguos de la excomunión. «La sociología de la cultura popular, decía Mühlmann, comienza con el laicismo de los herejes».⁴ El mismo proceso de eliminación se prolonga. El saber sigue ligado a un poder que lo autoriza.

Lo que se encuentra en la causa no son ni las ideologías ni las opiniones, sino las relaciones que un objeto y sus métodos científicos mantienen con la sociedad que los permite. Y si los procedimientos científicos no son inocentes, si sus objetivos dependen de una organización política, el discurso mismo de la ciencia debe revelar una acción que le es encomendada por la sociedad: ocultar lo que pretende mostrar. Esto significa que un mejoramiento de los métodos o una inversión de las convicciones no cambiará lo que la operación científica ha hecho de la cultura popular. Es necesaria una acción política.

Un poco de historia nos esclarecerá, por otra parte, sobre sus reiteraciones actuales.

Nacimiento de un exotismo (Siglo XVIII)

¿Cómo nace este exotismo de lo interior, esta perspectiva que supone oprimida la realidad que objetiva y que idealiza? Dos momentos privilegiados son reveladores de esta óptica: los finales del siglo XVIII, por una parte, y los años 1850-1890 por otra. Una suerte de entusiasmo por lo «popular» agitaba a la aristocracia liberal e ilustrada a finales del siglo XVIII. Pero esta «rusticofilia»

3. Retomamos estos términos —«élite», «masa», «pueblo», etc.— tal y como son empleados en la literatura sobre este tema.

4. W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires*, Gallimard, 1968, p. 218.

que se halla en las novelas de Louvet y Restif es también, a la inversa, un temor: el de la ciudad amenazada y corrupta porque las jerarquías tradicionales se van a pique. De allí, este retorno a esta pureza original de las campiñas, símbolo de las virtudes conservadas desde los tiempos más remotos. Pero este salvaje del interior que es el campesino francés –el espesor de la historia reemplaza aquí a la distancia geográfica– presenta las ventajas de ser, al mismo tiempo, *civilizado* en sus costumbres cristianas: la proximidad de la naturaleza ligada a siglos de moral cristiana produce «estos sujetos fieles, dóciles y laboriosos»⁵ que se pueden ver, por ejemplo, en Salancy, Picardía, donde cada año, el 8 de junio, se corona un rosal.

Salancy, por siempre favorecida del cielo, si jamás se ha escrito la historia de la virtud, tu fiesta será célebre en sus fastos. Aquí, se dirá, los sabios y los buenos ciudadanos viven en una simplicidad digna de la primera Edad. Aquí, lejos de las falsas necesidades, las manos laboriosas alimentan cuerpos vigorosos con una dieta frugal. Aquí, las castas esposas pintan de dicha los días de los honestos esposos. Aquí, una joven no aporta otra dote a aquél que la requiere, que su sabiduría, su dulzura y la gloria de haber merecido la Rosa. En fin, bajo un Pastor sabio, un pueblo industrioso, sumiso a sus dulces leyes, cumple en paz todos los deberes del cristiano y del ciudadano.

¡Fiesta de la Rosa, institución consagrada por la sabiduría y por el honor! ¡Augusta solemnidad donde el premio del más simple es otorgado a la inocencia de la más pura!⁶

La moda de las fiestas de los rosales a partir de los años 1770 es el regreso a un pueblo al cual se ha despojado de la palabra para mejor domesticarlo.⁷ La idealización de lo «popular» es tanto más fácil cuanto que se efectúa bajo la forma del monólogo. Por otra parte, si el pueblo no habla, bien puede cantar. Las canciones

5. *Relation de la cérémonie de la rose qui s'est faite dans la village de Salancy le 8 juin 1766*. La ceremonia fue presidida por el intendente de Picardía Le Pelletier de Morfontaine que estaba acompañado de la condesa de Genlis, la futura educadora de Luis Felipe de Orleans. ¿Es casual que la literatura bien pensante destinada a los obreros de Lille durante el Segundo Imperio incluya *La Rosière de Salancy* de Joseph Chantrel (1867, 120 p.)? Cf. Pierre Pierrard, *La Vie ouvrière à Lille sous le Second Empire*, Bloud et Gay, 1965, p. 274.

6. *Histoire de la rosière de Salancy ou recueil de pièces tant en prose qu'en vers sur la rosière dont quelques-uns n'ont point encor paru*, Paris, Merigot, 1777, p. 83.

7. En las muy numerosas relaciones de fiestas de rosas del fin del siglo XVIII, el pueblo no figura más que a través de los ojos atentos de los cortesanos que han venido a ver un viaje a la Arcadia.

populares estuvieron en boga —Madame Poitrine revela *Mambrú se va a la guerra* en 1781, en la corte de Luis XVI, a la cual Beaumarchais debía poner, tres años más tarde, en boca de Querubín— lo cual constituye otro signo de esta confiscación del tesoro perdido. El placer demostrado respecto del halo «popular»⁸ que recubre estas melodías «inocentes» es justamente el elemento fundador de una concepción elitista de la cultura. La emoción nace de la distancia misma que separa al oyente del supuesto compositor.

Pero la actitud así expresada no es el único acto de una aristocracia más o menos masoquista. Es también la de los Constituyentes. La investigación que el abad Grégoire, cura de Embermesnil, inicia en agosto de 1790 sobre los *patois* de Francia y que concluye con su famosa relación de Pradial del Año II: *Sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* —Sobre la necesidad de destruir el *patois* y de universalizar el uso de la lengua francesa—,⁹ es reveladora de sus preocupaciones. Lo que cuenta aquí son menos los informes —que el historiador puede y debe desechar para un análisis de la cultura popular— que la intención manifestada por el investigador y sus informantes. Se trata *a la vez* de colecciónar («¿Tenéis obras en *patois* impresas o manuscritas, antiguas o modernas? ¿Será posible procurárselas fácilmente?»)¹⁰ y de reducir (¿Cuál será la importancia religiosa y política de destruir enteramente este *patois*?... ¿Los habitantes de la campaña tienen prejuicios y de qué género? ¿Son más esclarecidos desde hace veinte años a la fecha?). La mayoría de las respuestas (procedentes en su mayor parte de burgueses, hombres de leyes o curas) se pronuncia a favor de una eliminación de los *patois*. Sin duda, la razón más frecuentemente alegada para la universalización de la lengua francesa es la destrucción de la odiosa feudalidad que, como forma de revancha, se seguía manteniendo gracias a la supervivencia de los particularismos. Pero estos citadinos ilustrados no tienen en cuenta, en su ignorancia, la antorcha de la campaña escolar conducida por la Iglesia de la Reforma católica: la unidad nacional —del mismo modo que el retorno del hereje— se hará por medio de la instrucción, es decir, por la eliminación de

8. Cf. todavía hoy Henri Davenson, *Le Livre des chansons*, Club des libraires de France, 1958, p. 20.

9. Cf. *Lettres à Grégoire sur les patois de France, 170-1794*, publicadas por A. Gazier, Paris, 1880 (reimpresión, Genève, Slatkine, 1969).

10. La biblioteca de la Sociedad de Port-Royal conserva un colección de piezas impresas en *patois* y enviadas a Gregoire.

una resistencia debida a la *ignorancia*. Sin duda, algunos se lamentan de este hecho por la «pureza» de las costumbres rústicas; pero, como nota uno de los informantes, el *patois* ya está condenado:

Las costumbres de nuestros buenos abuelos eran simples como las de los *patois* y ellas parecen hechas para adquirir simplicidad y bonhomía. De allí [que podría ser un error] que abandonaran las virtudes simples y naturales antes de que este funesto cambio se haya operado; pero mantener la ignorancia unida a la corrupción sería el peor de todos los males.¹¹

La constatación se impone de nuevo: es en el momento en que una cultura ya no tiene los medios para defenderse cuando aparecen el etnólogo o el arqueólogo. Como lo dijo el propio Gregoire en su informe a la Convención:

El conocimiento de los dialectos puede echar luz sobre los monumentos de la Edad Media. Casi todos los idiomas cuentan con obras que les otorgan cierta reputación. Ya la Comisión de Artes, en su instrucción, ha recomendado una colección de esos monumentos impresos o manuscritos; es necesario buscar las perlas hasta en el estiércol de Ennio.¹²

Charles Nisard (1854)

El período 1850-1890 definió una segunda etapa de este culto castrador librado a un pueblo que queda constituido, de allí en más, como objeto de «ciencia». Todavía, es necesario interrogarse sobre los postulados subyacentes del «folklorismo». Es en el momento mismo en que la literatura de cordel es perseguida con el mayor vigor que los bellos espíritus se inclinan con delectación sobre los libros o los argumentos populares. En una circular de aplicación de la ley del 27 de julio de 1849 sobre la prensa, el ministro del Interior escribía a los prefectos:

El carácter más común de los escritos que se esfuerzan por extender en este momento y a los cuales se da la forma más popular es que dividen a la sociedad en dos clases, los ricos y los pobres, presentan-

11. *Op. cit.*, p. 118.

12. *Op. cit.*, pp. 300-301.

do a los primeros como tiranos y a los segundos como víctimas, excitando la envidia y el rencor de unos contra otros y preparando así en nuestra sociedad, que tanta necesidad tiene de unidad y de fraternidad, todos los elementos de una guerra civil.»¹³

De allí la creación por el ministro de Policía general, el 30 de noviembre de 1852, de una «comisión de examen de los libros de cordel»: no alcanzaba con vigilar a los buhoneros, faltaba controlar, por el otorgamiento de estampillas, el contenido de las obras que se difundían, para verificar que no fueran contrarias «al orden, a la moral y a la religión». Ahora bien, es a Charles Nisard, secretario de esta comisión, como recordamos más arriba, a quien debemos la primera *Histoire des livres populaires et de la littérature de colportage*.¹⁴ En el prefacio de su primera edición, el autor confiesa sus intenciones con una inocencia que commueve:

Estimé que si, en el interés de personas fáciles de seducir, como son los obreros y los habitantes de los campos, la Comisión no debía dejar de prohibir el cordel en las tres cuartas partes de sus libros, esta prohibición no se extendía a las personas a prueba de las malas lecturas, es decir a los eruditos, los bibliófilos, los coleccionistas, y aun a los simples curiosos de la literatura excéntrica. Por esta razón, creí hacer una cosa que sería agradable a unos y a otros al reunir todos estos libros bajo un solo punto de vista, y salvarlos en masa del naufragio en que iban a perecer aislados.¹⁵

Así pues, el pueblo es un *nino*, al cual conviene mantener en su pureza original, preservándolo de las malas lecturas. Pero los aficionados esclarecidos pueden preservar, en el estante de «curiosos» de sus bibliotecas las colecciones de los folkloristas como antes los aristócratas hacían releer los almanaques a sus sirvientes. El interés del coleccionista es correlativo de una represión que exorcisa el peligro revolucionario que en las jornadas de junio de 1848 había mostrado que estaba siempre próximo y latente.

13. Circular del 4 de enero de 1851, Archivos nacionales F (18) 555.

14. 1^a edición, 1854, 2^a edición, 1864, reedición, Maisonneuve et Larose, 1968.

15. Charles Nisard, *op. cit.*, edición de 1854, p. IV.

La belle époque del folklore (la Tercera República)

Veinticinco años más tarde, la primera oleada folklórica es contemporánea de los comienzos de la Tercera República. Se nutrió en un mundo rural que las vías férreas, el servicio militar (menos todavía los medios de comunicación masiva), aún no habían puesto en contacto con la ciudad: un mundo que se dislocará rápidamente después de la Primera Guerra Mundial. La preocupación folklórica, sin embargo, no está exenta de dobles pensamientos: quiere situar, integrar, garantizar. Su interés es como la contracara de la censura: una integración razonada. La cultura popular se define así como un patrimonio, según una doble grilla histórica (la interpolación de temas garantiza una comunidad de historia) y geográfica (su generalización en el espacio atestigua la cohesión de la misma). La genealogía y el comparativismo vienen así a reforzar la existencia de una unidad del repertorio francés en el cual se expresa una *mentalidad francesa*. Así empacado, el dominio popular deja de ser el mundo inquietante que Nisard se esforzaba en exorcizar y recluir menos de un cuarto de siglo antes. El folklore asegura la asimilación cultural de un museo de allí en más tranquilizador: «La audición de nuestras canciones campesinas ya no se hará sin provecho para los músicos y los poetas. Se darán cuenta mejor, escuchándolas, de que el secreto de conmover y de encantar no consiste en la búsqueda de sonoridades y vocablos bizarros, sino en la justezza del acento y en la sinceridad de la inspiración...», proclama la misma revista que niega todo interés a la etnografía colonial y, a fin de cuentas, proclama, «ante todo, quedémonos en Francia.»¹⁶

Este interés es, por otra parte, ambiguo en otro sentido. Las connotaciones del término *popular* que se encuentran en las revistas de la época son esclarecedoras: lo popular está asociado aquí a lo natural, a lo verdadero, a lo ingenuo, a los espontáneos, a la infancia. A menudo, el celo folklórico se desdobra en preocupaciones federalistas en las que el sentido político es evidente. No es por azar que, de allí en más, popular sea siempre identificado con campesino. La cultura de las élites, las élites en sí mismas, son amenazadas desde otro frente: las clases trabajadoras y peligrosas de las ciudades, ante todo París, se muestran desde ahora como una amenaza presente de otro modo. G. Paris no trató de

16. *La Tradition nationale*, octubre 1896, pp. 4-5.

ocultarlo cuando, en un discurso solemne en la Sorbona, definió al arte popular: «Todo lo que se produce o se conserva en el pueblo, lejos de la influencia de los centros urbanos.»¹⁷ La reivindicación de una restauración de la vida provinciana, sancionada por un medievalismo de buena ley, la exigencia de una renovación social que debía reencontrar al campesino en el obrero y conocer las virtudes primitivas de la tierra,¹⁸ la voluntad de un regreso a las fuentes estéticas contra «el refinamiento confuso y el malentendido intelectual»: son éstos los temas que anuncian la Revolución nacional –Vichy, esa otra edad de oro de la tradición y del folklorismo– y que, en lo inmediato, manifiestan la existencia de un populismo de los poderosos, surgido a la búsqueda de una nueva alianza. Se encuentra un eco en este vuelo curiosamente actual y, sin embargo, enteramente teñido de Déroulède:

Sí, vamos a los obreros y a los campesinos; mejor, si los podemos convertir en campesinos, obreros, nosotros mismos, mezclémonos en sus fiestas, hagamos renacer lo que la intolerancia o el olvido han matado, creémoslos nuevamente.¹⁹

La Francia burguesa ¿una inmensa kermesse? Un beneficio jamás se pierde.

Espontáneo, inocente, el pueblo es el niño una vez más. Ya no ese niño vagamente amenazante y brutal que se ha querido mutilar: el hijo pródigo viene de lejos y se adorna con los atractivos del exotismo. De su distancia también. Para G. Vicaire, «la tradición, un mundo de sensaciones inéditas» debe enseñarnos sobre «el alma tan oscura, tan difícil de penetrar del campesino».²⁰ El pueblo es un Japón: es necesario devolverle el gusto por el canto; es un río, es necesario calmar sus alteraciones.²¹ Es, por cierto, una mujer que es necesario revelar a sí misma:

En suma, toda creación del espíritu humano debe, para perfeccionarse, recorrer tres estadios: en principio, concepción quasi-espontánea de un ideal en el imaginario popular, es decir, Tradición e Inconciencia; luego, organización razonada de este ideal en la obra de un genio, es decir, Conciencia y Arte; por último, encarnación de

17. Discurso del 24 de marzo de 1895, en *La Tradition en Poitou et Charente*, Paris, 1896, p. VI.

18. *Ibid.*, p. XIV (discurso de G. Boucher).

19. *Ibid.*, p. XVIII.

20. G. Vicaire, «Nos idées sur le traditionisme», en *Revue des traditions populaires*, 1886, n°7, p. 189.

21. *Ibid.*, pp. 190-191.

este ideal en la realidad, es decir, Progreso Social... En un gran hombre hay siempre, y debe haberlo, un inconsciente nervioso y sentimental como una mujer; pero hay también, y debe haberlo siempre, otro elemento, una clarividente y dominante virilidad...²²

¿Elogio de vuelo dialéctico? En todo caso, revela apenas a un travesti de una violencia antigua que oscila ahora entre el voyeurismo y la pedagogía. En este terreno, todo es posible. El liberalismo, un poco despectivo, de algunos grupos señala precisamente que «el espíritu nuevo no desprecia a nadie: en la naturaleza, en la humanidad, nada le es indiferente».²³ El pueblo es, en suma, el buen salvaje: en la reafirmación cultural puede acontecerle la reserva o el museo. La perspectiva de los eruditos puede quererse neutra y, por qué no, simpática. Es la más secreta violencia del primer folklorismo lo que debió camuflar su violencia. La misma que nos conduce al presente.

El mito del origen perdido

¿Qué es lo popular? En su estudio sobre «populare y pueblo», Marcel Maget habla de la «imposibilidad de definir» y de «aporías lógicas». Suma y multiplica los criterios que su crítica remite a otros, indefinidamente, hasta el vértigo.²⁴ ¿Es la historia más afortunada cuando se pone a indagar la literatura popular bajo el Antiguo Régimen? Es posible dudar de ello, pese a los esfuerzos de estudios notables como los Robert Mandrou, Geneviève Bollème, Marc Soriano, etc.²⁵ En este flujo de libros eruditos, la literatura popular no siempre dice su nombre.

Como otros, más que otros, M. Soriano distingue en la literatura así llamada popular, los «escritos al uso del pueblo» y las «obras auténticamente populares». Sin embargo, los mismos textos –los

22. *La Tradition...*, 1887, t. I, pp. 3-4.

23. *Ibid.*, p. 8.

24. En Jean Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, pp. 1279-1304.

25. Robert Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII et XVIII siècles*. La Bibliothèque bleue de Troyes, Stock, 1964; Geneviève Bollème, «Littérature et littérature de colportage aux XVII siècle» en *Livre et Société dans la France du XVII siècle*, Mouton, 1965, pp. 61-92; G. Bollème, *Les Almanachs populaires aux XVII siècles. Essai d'histoire sociale*, Mouton, 1969; Marc Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, 1968, etcétera.

cuentos escritos por los Perrault, seguramente, y también los almanaques (G. Bollème lo ha demostrado)– tienen por autores a profesionales.²⁶ Revela entonces la mentalidad de los literatos. Pero estos especialistas, estos letrados ¿no se habrían adaptado ellos mismos a los gustos de su público? Dicho de otro modo: ¿habrá que buscar lo «popular» del lado de los lectores? Es poco probable, pese a la difusión de los almanaques durante el Antiguo Régimen (72.000 del de Colombat, de 150.000 a 200.000 de los otros). En una Francia todavía analfabeta en un 60 por ciento hacia 1780 (80 por ciento en 1685), los almanaques se encuentran a menudo en las bibliotecas de las clases medias –Roger Chartier lo ha notado,²⁷ y muchos archivos lo confirman. Estos libritos del siglo XVIII parecen haber ocupado la misma posición que nuestra literatura de bolsillo: se dirigía a más lectores pero, al parecer, sin pasar la frontera de las clases acomodadas y medias.²⁸

¿Dónde ubicar entonces lo «auténticamente popular»? Unos lo buscarán en el tesoro oculto de una tradición oral, fuente «primitiva» y «natural» que desemboca en la literatura escrita. Otros postularán una unidad de la cultura, pero extendida a lo largo de un movimiento que hará de la literatura de élite la anunciadora de las evoluciones globales. Hay pues muchos sistemas de explicación.

Para G. Bollème, la literatura de élite del Antiguo Régimen se degradó en una cultura «popular» elaborada por literatos especialistas, pero que tiene en sí la función transitoria de hacer brotar en el pueblo una necesidad de saber y de bienestar. Una vez cumplido ese papel, al fin del siglo XVIII, el almanaque ya no tuvo razón de ser: devino «desusado, perimido», pues el pueblo se pone a hablar ahora de la filosofía única «conjugación de buen vivir, de ciencia, de indagación y de gusto por la verdad, de deseo de bienestar y de esfuerzo hacia la virtud».²⁹ Pero, para G. Bollème, todo esto funciona porque existe, en el pueblo, un «gusto», el de saber, o el de «ser instruido»³⁰ que los almanaques hicieron brotar de su somnolencia. Este «gusto», equivalente a una «necesidad» o a una naturaleza profunda, fue puesto a la luz por la excitación de los almanaques que, desde un principio, presentaron al pueblo como el lugar donde habita un Dios pobre en el cual la sabiduría interior

26. Cf. por ejemplo G. Bollème, «Littérature populaire», pp. 66-67.

27. R. Chartier, en *Revue historique*, 495 (1970), p. 193-197.

28. Cf. por ejemplo Jean-Paul Sartre, «Points de vue: culture de poche et culture de masse», en *Les Temps modernes*, nº 208, mayo de 1965.

29. G. Bollème, *Les Almanachs populaires*, pp. 123-124.

30. G. Bollème, en *Livre et Société*, pp. 75 y 89.

se transformaba a sí misma. Pero, finalmente, ¿no se debe concluir que el Dios oculto no es otra cosa que este «gusto» y esta «necesidad», sol que las trompetas de los literatos hicieron salir de su noche?

En M. Soriano el esquema parece inverso. Para él, esta literatura popular es en sí misma «muy antigua», arraigada en los orígenes de la historia y transmitida por una tradición oral que emerge en la literatura clásica. Se transparentó poco a poco en la obra de los letrados, incluso en la de aquellos que, como Perrault, carecían de «simpatías particulares por las masas trabajadoras», y creían solamente servirse de ellas. Contrariamente a la hipótesis de G. Bollème, M. Soriano ve al movimiento remontarse desde las profundidades de la tradición hasta la obras clásicas, y no descender desde una literatura de élite para dar lugar a una vulgarización simuladora.

Este proceso de ascenso sacó sus fuerzas de «necesidades fundamentales» y de «aspiraciones profundas». La expresión popular es la que se manifiesta en primer lugar.³¹ La historia literaria encuentra aquí su «origen» natural. En la perspectiva de M. Soriano, este «origen» no es totalmente invisible ni reducido a la evocación de las aspiraciones populares. Tiene, más cerca de sí que las obras de los letrados, una expresión «auténtica» en el arte popular. La cuestión del origen pasa pues por una búsqueda de textos «primitivos». Un método textual, por otra parte muy notable, debe dar por sentado entonces que estos textos *primitivos* están caracterizados por un «estilo sobrio, vigoroso y eficaz». De esta suerte, se hace posible jerarquizar las versiones de un mismo cuento y señalar «lo auténticamente popular» en la literatura de las élites. La «sobriedad», la versión corta, el vigor: todos estos rasgos, provistos por una genialidad fundamental, permiten decir dónde se encuentra lo «primitivo».

Por cierto, esta construcción reposa enteramente en lo que pretende probar. Supone que la popularidad es el *comienzo* de la literatura, y la *infancia* de la cultura; que la pureza de un origen social está arraigada en la historia; que una genialidad primitiva está siempre comprometida por la literatura, y siempre la preserva y la reencuentra; finalmente, que la tradición popular articula las profundidades de la naturaleza (las «aspiraciones profundas») y las perfecciones del arte (sobriedad, vivacidad, eficacia del relato). Con un poco de psicoanálisis se explicará fácilmente la inhibición de este origen y el retorno del rechazo en el lenguaje mismo de la represión.

31. Marc Soriano, *Les Contes de Perrault*, pp. 489.

Lo que sorprende de estos análisis no es, como decía M. Maget, las «aporías» que resultan de la forma en que se plantea el problema, sino el alcance mismo del problema: encontrar los orígenes perdidos. Cualquiera sea su tratamiento científico, esta fascinación del objeto perdido adquiere los métodos en el vértigo de su contradicción interna. Es lo que les preocupa en su imposibilidad.

Antes que criticar el aporte, considerable como se sabe, de los estudios señalados, nuestro examen advierte la presión casi obsesiva que ejerce sobre ellos esta cuestión de los orígenes. Esta cuestión va de suyo en el concepto mismo de «cultura popular».

¿De dónde procede esta sombra? ¿Cómo se constituye esta forma que no aparece a los investigadores más que como evanescente e inasible? En su bella y sabia «Introducción a la canción popular francesa», se ha visto, Henri Marrou ya decía que, en última instancia «la canción folklórica toma sus características distintivas del halo popular que la recubre a nuestros ojos». ³² De este fantasma que designa el origen ocultándolo, de este «halo» que muestra «recubriendo», ¿cuál es el sentido?

Una hipótesis se impone, aun cuando no dé cuenta de todo. Estos estudios sobre la cultura popular se dan por objeto su propio origen. Persiguen en la superficie de los textos, delante de sí, lo que en realidad es su condición de posibilidad: la eliminación de una amenaza popular. No es sino suprimiendo este objeto de interés que toma la figura de un origen perdido: la ficción de una realidad que debe encontrarse guarda el trazo de la acción política que la organizó. La literatura científica hace funcionar como una representación mítica el gesto que está en su nacimiento. Entonces, no sería capaz de introducir en su discurso, como un objeto o un resultado de procedimientos rigurosos, el acto inicial que ha constituido una curiosidad suprimiendo una realidad. Y, sin ninguna duda, no resolverá sus contradicciones internas en tanto este gesto no sea «olvidado» o negado.

Lecturas ilustradas de temas populares

Se encuentra, en el nivel del análisis y de la interpretación de los temas, la ambigüedad del objeto *cultura popular* que ya deja surgir las formulaciones contrarias, y sin embargo solidarias,

32. Henri Davenson, *Le Livre des chansons*, p. 21.

respecto del problema del origen. El primer momento es el del inventario. Es útil y necesario, lo que no quiere decir que alcance. G. Bollème y R. Mandrou han constituido repertorios, por otra parte abiertos, de temas esenciales que se encuentran en los almanaques o en los libritos de la *Bibliotheque bleue*: «Explorar los temas mayores, las presencias y las ausencias en el interior del repertorio de la *Bibliotheque bleue* es llegar a abarcar, en buena medida, los temas mismos de la cultura popular francesa bajo el Antiguo Régimen...»³³ Muy bien. Pero he aquí que estos temas se dan a sí mismos como pertinentes, y que las «unidades significativas» así inventariadas lo son realmente. Aquí se encuentra una vez más el problema irritante y clásico que plantea a los historiadores, como a otros investigadores de las ciencias humanas, la modestia agresiva de los folkloristas –de la clasificación de Aarne-Thompson al *Manual de Van Gennep*: sólidamente retraídos a un positivismo proclamado, en el rechazo de toda interpretación o conclusión, ¿estos inventarios no son una última estratagema, una especie de desquite de la interpretación? Se sabe hoy que ninguno está libre de las opiniones de su autor.

Nace de allí un doble interrogante: ¿desde dónde hablan los historiadores de la cultura popular? ¿Y qué objeto constituyen en consecuencia? No es indiferente destacar que todas las nociones que han servido para constituir su grilla de inventario están tomadas de las categorías del saber (en G. Bollème) o, más genéricamente, de la cultura ilustrada, a la que R. Mandrou quiso restituir un doble popular,³⁴ «un nivel cultural desconocido, olvidado»: lo fantástico, lo maravilloso, lo pagano, los conocimientos científicos u ocultos, definen menos el contenido de una cultura popular que la perspectiva desde la cual parte el historiador. «La inflexión hacia lo real, hacia lo actual, hacia lo humano» que G. Bollème lee en los almanaques del siglo XVIII ¿cuán real es, para cuál historiador y a qué tipo de hombre se refiere? El rechazo de la duración en la que se ve, por otra parte, la característica de este trasfondo cultural³⁵ ¿no es ante todo el reconocimiento, por parte de la cultura ilustrada de nuestro tiempo, de su temporalidad esencial y, al fin de cuentas, la confesión de una sorpresa frente a su otro? La incertidumbre reconocida sobre las fronteras del dominio popular, sobre su homogeneidad ante la unidad profunda

33. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 21.

34. La afirmación implícita de una simetría parece en sí misma muy reveladora de la cultura ilustrada, que quiere hacer olvidar y sin duda olvida su relación represiva respecto de la cultura popular.

35. G. Bollème, en *Livre et Société*, 1965.

y siempre vigorosa de la cultura de élite, podría muy bien significar que el dominio popular no existe nada más que porque somos incapaces de hablar sin hacer que siga existiendo. R. Mandrou escribe que las «incoherencias forman parte de esta visión del mundo que la *Bibliothèque bleue* expandió a lo largo de dos siglos». ³⁶ Son, paradójicamente, los mismos términos de los censores. Estas incoherencias son, sin embargo, la contracara de nuestra impotencia para encontrar la coherencia de una totalidad cultural: he aquí a nuestros primitivos. De aquí resulta, y eso es más grave, una descalificación del objeto así clasificado, resituado y, de aquí en más, pacificado.

Lo popular en la historia social

Pero hay más. Los problemas de inventario remiten más profundamente a los de la interpretación de los temas y, más que nada, a los planteados por el status mismo de la interpretación. ¿Qué dicen los textos puestos al día, qué pueden decir? La temática de la cultura popular se presenta en nuestras obras como la manifestación de otra cosa que soportaría *lo popular*. Nada es más esclarecedor, desde esta perspectiva, que el capítulo sumario consagrado por M. Soriano a las masas campesinas y al folklore a finales del siglo XVII;³⁷ cuestiona, haciendo más groseros los problemas, la existencia misma de una historia social de la cultura: una evocación rápida del «sombrío siglo XVII», alguna generalidades sobre las tensiones sociales en el campesinado francés (las revueltas) y sobre las derivaciones ideológicas sugeridas (la brujería), las alusiones al mundo de la creencia y de la superstición tomadas de autores recientes terminan por servir de garantía histórica a la investigación. «Es —dice Soriano— en este contexto donde es necesario situar el folklore, es decir, el conjunto de manifestaciones artísticas de estos campesinos: danzas, ceremonias, canciones y, naturalmente, cuentos.»³⁸ Además de que la identidad entre lo «artístico» y lo «popular» no se analiza, se

36. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 150. Diferencia sin embargo fundamental: la «incoherencia» de la cual hablan estas censuras comporta un juicio moral y se orienta hacia un desorden mental; en R. Mandrou, designa «lo que escapa», lo inasible.

37. M. Soriano, *op. cit.*, 2^a parte, cap. I, pp. 88-98.

38. *Ibid.*, p. 95.

aprecia aquí que la cultura popular no se define sino de manera tautológica: es «popular» lo que refleja inmediatamente la situación histórica del pueblo bajo el Antiguo Régimen. El trabajo consiste ahora en traer a la historia cultural los mismos temas de la historia social. Se entra en un sistema sin fin de glosas y de referencias. La inventiva se cierra en el reconocimiento y el corpus se convierte en un repertorio de citas. Ni el folklore ni la historia parecen tenerse en cuenta.

¿Cómo funciona la expresión cultural en relación a su inserción social? ¿Será verdad que lo que denominamos cultura popular ha penetrado todos los aspectos de la vida campesina del siglo XVII y ha organizado sus sueños y sus mitos?³⁹ Para responder a una pregunta de E. Le Roy Ladurie, Soriano querría poder restituir la grilla según la cual Perrault habría procedido con su repertorio folklórico; se trata, en efecto de una de las claves de sus *Contes*...⁴⁰ ¿Cómo puede entonces suponer que el problema se resuelve por contar sólo con el repertorio? No sorprende que los temas, es decir, lo propiamente *popular* de los mismos, oscilen entre la descripción social positivista («el contenido social de los cuentos») y la alusión a lo incomprensible de un dominio falsamente evidente. De manera muy sintomática, Soriano se desvía del problema de la coherencia y del funcionamiento de la cultura popular hacia la búsqueda genealógica del texto primitivo. La cultura popular es mantenida aquí como supuesto a lo largo de la marcha que procura observar. Pero resulta ser siempre otra cosa; y al final no es nada.

Algunas notas, aquí y allá, dan sin embargo la idea de algo que podría ser una análisis temático. Trabajando sobre un corpus bastante cercano, R. Mandrou y G. Bollème, historiadores más atentos, notan que, en la representación rígida e impuesta desde lo alto que brindan de la sociedad, libros y almanaques dejan aparecer una rendija: la función del pastor, marginal social por profesión, sujeto y objeto de una naturaleza en la cual la simplicidad se regula sobre la evidencia evangélica, donde la inocencia, a la vez que garantiza la fiesta, conlleva la violencia, podría revelar muy bien, incidentalmente, la mirada lanzada por el otro sobre una sociedad que se construye sobre el silencio y la exclusión del otro.

39. Cf. las notas de Nicole Belmont, «Les Croyances populaires comme récits mythologiques», en *L'Homme*, abril-junio de 1970, p. 94-108.

40. M. Soriano «Table ronde sur les contes de Perrault» en *Annales ESC*, mayo-junio de 1970, p. 65. Sería, en el origen, un abordaje esencial de las relaciones históricas entre una cultura ilustrada y las tradiciones populares. Cf. también *Annales ESC*, 1969, pp. 949-975.

Además, G. Bollème nota que «el catolicismo es las pobres gentes» y que el Dios de los almanaques es el «Dios de los pobres»: tema evangélico, lugar común de rico pasado y de porvenir más rico todavía, sin duda; podría ser tentador ver aquí a un grupo social ocupado en hacer entender su verdad (es decir, a situarse en la verdad desde el principio) a través de su participación alegórica en los sufrimientos del Evangelio. Tan así es que la autora nota la importancia aparentemente paradójica de un lenguaje religioso (por otra parte secularizado) en los almanaques del siglo XVII.⁴¹ Se podría ver aquí tanto el índice de una religiosidad popular en expansión como el reflujo de la cultura popular hacia el único lenguaje que todavía le permitía expresarse frente al triunfo de la razón que quiere negarla. El lenguaje de la religión podría ser entonces el último recurso de una cultura que ya no puede expresarse y que debe callarse o mascullar para poder hacer frente a un orden social diferente. Se encuentra aquí la raíz misma de nuestro problema: la cultura popular no se preocupa más que por el modo de desaparecer, porque nuestro saber nos impone, querámoslo o no, no poder entenderlo o no saber decirlo ya de otro modo.

Finalmente, y más allá de los métodos y de los contenidos, más allá de lo que se dice, una obra se juzga por lo que calla. Ahora bien, es necesario constatarlo, los estudios científicos —y sin duda también las obras que privilegian— comportan extraños y vastos piélagos de silencio. Estos vacíos diseñan en negativo la silueta de problemáticas instaladas negro sobre blanco en los libros eruditos.

Una geografía de lo eliminado

Para procurar un esbozo de esta geografía, tres regiones parecen ausentes de estos estudios, cualquiera sea la diferencia de sus títulos: el niño, la sexualidad, la violencia.

1. *El niño*

¿Ausencia del niño? Parece paradójico decirlo mientras estos trabajos tienen por *leitmotiv* la asociación entre el niño y el pueblo.

41. G. Bollème, en *Livre et Société*, p. 79.

Por otra parte, pasan a menudo de la literatura infantil a la literatura popular. Literatura para niños, literatura proveniente de la infancia y de los orígenes del hombre, literatura pedagógica: todos ellos, temas que favorecen la asimilación entre el pueblo y el niño y explican su sentido. Pero es todo esto lo que hace más sintomático lo que *se dice* del niño, figura que sirve de alegoría a lo que *se piensa* del pueblo.

M. Soriano ha demostrado magistralmente que la figura del padre es una de las claves de la obra de Perrault. Sin duda, es necesario hacer de esta tesis una hipótesis mucho más general y extenderla a un número muy grande de cuentos y leyendas. Pero ¿es seguro, como cree M. Soriano, que falta interpretar este hecho como el indicio de una «muerte» o desaparición del padre? Ve la prueba de ello en el hecho de que nace una generación privada de padres y sin «mayores», librada de allí en más a su propia suerte, educada solamente por los libros que le son propios. La literatura infantil sería una forma de sustitución de la presencia de los padres.

Muchos signos llevan a pensar lo contrario. Desde un principio, hay muy pocos niños en la literatura relevada. Los adultos se dan, ante todo, en el espejo de los relatos supuestamente destinados a los niños, una imagen de sí mismos tal como la sueñan. Se ofrecen a sí mismos su propia leyenda por la mediación de los adultos presentados a los niños. Sin duda, es necesario preguntarse también si no ocurría lo mismo para los miembros de las clases medias que se representaban y se idealizaban en la imagen que pretendían ofrecer de sí mismos al «buen pueblo». Sorprendería menos, en este caso, que los nobles y los burgueses se hayan aficionado tanto a leer esta literatura, que constituyeran la parte más importante de su clientela. El adulto se comportaría de la misma manera cuando adquiere «para el placer de sus niños» cuentos concebidos para su propio placer. Una autosatisfacción que es, al mismo tiempo, una tautología de adultos, que haría de los niños su pretexto, su medio y su garantía.

Pero más aun: el niño, cuando aparece, tiene precisamente el saber y las virtudes de los adultos. El «pequeño brujo», el «pequeño mago», etc.⁴² O «el niño sabio de tres años»⁴³ que sabe tanto como los grandes y más aún. ¿Es acaso contestatario? No, repite a sus predecesores, incluso va más allá. Confirma que no hay dos sabidurías, ni dos morales, sino que la de los padres seguirá siendo la de los niños, en el futuro y siempre. El trasfondo

42. Nisard, edición de 1864, t. I, p. 184.

43. *Ibid.*, t. II, p. 15.

«natural» en los niños encuentra el discurso de los padres y lo aprueba mucho más de lo que lo amenaza. La espontaneidad infantil, supuestamente, escapa a los adultos, pero esta diferencia es una garantía que les asegura mejor su saber.

De este modo, los autores de la literatura infantil –los «padres» de estos libritos– al referirse a una «naturaleza» infantil, confirman así sus concepciones y sus aspiraciones, las cuales es mejor que pasen por otros para ser mejor reconocidas. Los niños, entonces, ya no tendrían «más padres» y ya no se encontrarían otra vez ante la violencia del padre por la sencilla razón de que han sido hechos a imagen y semejanza de la literatura que habla de ellos. A partir de allí, se habla de un poder en ellos, a través de ellos, sin que se lo confiese como tal. Pronto, sin embargo, cuando la «nueva pedagogía» pretenda conocer, como un objeto, la «naturaleza» del niño, adelantará los «instintos» o las «necesidades» que querrá desarrollar.⁴⁴

«Los niños, escribe M. Maget, son depositarios de una cultura que se transmite al margen de la cultura adulta, de la que puede representar una forma alterada». ⁴⁵ Aquí son los infantes los que remodelan los estudios etnológicos. Su cultura se presenta entonces como alterada porque se presenta distinta de la de los adultos. En otras palabras, ha sido necesario «alterarla» para poder ajustarla a la imaginación de los adultos y colocarla bajo el signo de «civilizados»⁴⁶ o de «espejos de las virtudes»; se han borrado para eso dos aspectos fundamentales: la sexualidad y la violencia.

2. La sexualidad

¿No se ha hecho suficiente con el pueblo para conformarlo a la imagen de sí mismo que el exotismo etnográfico o «populista», como todo exotismo, tiene por objeto proveer al adulto, al hombre o al burgués? No hay nada tan bello «como la grosería y la ruda honestidad del artesano» escribe el periódico *Le Français* en agosto de 1868 a propósito de un librito: *La Malice des grandes filles*. También «desgracia que turba la limpidez de sus ojos». La Comisión de censura será «el angel guardián» que protege al inocente pueblo contra «las fotografías impuras».

Nisard, otra vez como San Juan Boca de oro de esta ciencia, se

44. Cf. Claude Rabant, «L'illusion pédagogique», en *L'Inconscient*, nº 8, pp. 89-118.

45. M. Maget en Jean Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, p. 1283.

46. Nisard, *op. cit.*, t. II, pp. 381 ss.

expresa extensamente sobre este tema. Así, a propósito de los conocimientos sexuales de los niños, se extasía con las «necedades» que encuentra en el *Catéchisme des amants, par demandes et réponses, où sont enseignées les principales maximes de l'amour et le devoir de un véritable amant* (Tours, 1838) cuando dice: «la edad en la cual se puede comenzar a hacer el amor, que es a los catorce años para los muchachos y de doce para las muchachas». ⁴⁷ No sabía demasiado sobre las costumbres infantiles y campesinas.

Pero el adulto tiene la necesidad de «la inocencia» que otorga a los niños (y que han desmitificado, por ejemplo, los trabajos de Gaignebet sobre los estribillos de los juegos infantiles). ⁴⁸ Niega lo que se opone a su ilusión. Reflejo característico del cual será necesario analizar más extensamente su papel en la eliminación de la sexualidad y de la violencia. Contentémonos con señalar tan sólo esta dos regiones en blanco.

De hecho, en los estudios citados, impresiona el silencio que se extiende respecto de la sexualidad. M. Soriano nos relata la extraña historia que sucedió en el cuento de *La bella durmiente del Bosque*: en él, el hombre casado que era su amante es sustituido por un príncipe adolescente, y no es sino inconsciente, en el medio de un sueño mágico, que hacen el amor y que ella da a luz. ⁴⁹

¿Puede verse en esta historia la alegoría de lo que pasa con ciertos estudios consagrados a la cultura popular? Los conocimientos o las relaciones amorosas caen dentro del campo del sueño mágico. Entran en el inconsciente de la literatura ilustrada. De Nisard a G.Bollème se trata casi de la misma cuestión, salvo por el modo de gritar las inverosimilitudes.

3. La violencia

De las «clases peligrosas», de las reivindicaciones amenazantes, no hay ninguna aparición en esta literatura. Para que éstas se hagan presentes, por ejemplo, M. Soriano debe abandonar el terreno literario y pasar a la *historia* (sobre todo en su artículo de *Annales*) para analizar la *función* y el lugar social de esta literatura. La articulación de los textos con la historia política es, sin embargo, fundamental. Ella sola explica cómo se constituye una *perspectiva*.

47. *Ibid.*, t. I, p. 294.

48. Claude Gaignebet, *El Folklore obscène des enfants français*, Maisonneuve et Larose, 1974.

49. M. Soriano, *op. cit.*, pp. 125-130.

Incluso se olvida lo que concierne a las revueltas campesinas, las reivindicaciones regionalistas, los conflictos autonomistas, la violencia, en suma. Robert Mandrou ha subrayado cómo, en el siglo XVII, la literatura popular desempeñó el papel de una coartada y funcionó como una alienación del pueblo al cual «distraía» o «representaba». ⁵⁰ Lo mismo ocurre en el siglo XIX: de los campesinos, los folkloristas borran las guerras: de ellas apenas queda un «alma oscura». Las rebeliones provinciales no dejan por traza, en la Sociedad de los «Tradicionalistas», más que «las reservas profundas en las que duermen la sangre y las lágrimas del pueblo» (1887). Las sublevaciones populares emergen solamente, en las investigaciones de los eruditos, bajo la forma de un objeto lastimoso a «preservar»: «las tradiciones francesas abolidas o desfiguradas».

¿Se puede ser bretón? preguntaba Morvan-Lebesque. No, nos responde la literatura científica, si no es a título de objeto «abolido» y nostálgico. Pero la historia demuestra que la violencia ha sido erradicada de la literatura porque ésta ha sido antes objeto de una forma de violencia. Los datos son elocuentes. Las «burlas» de Perrault (1653) siguen a la represión de las frondas políticas. El interés de los informantes de Grégoire por los *patois* (1790-1792) acompaña y sostiene la supresión política de los regionalismos ante el «patriotismo». Los estudios de Nisard sobre la literatura de cordel (1854) son posibles contragolpes para la derrota de los movimientos republicanos y socialistas de 1848 y la instalación del Imperio en 1852. Una violencia política explica la eliminación de la violencia en el estudio de los particularismos o de la «cultura» popular. Lo que ha permitido ofrecer este paraíso perdido al campo de los letrados es, en cada ocasión, una victoria del poder.

Por otra parte, tampoco se podría reprochar a esta literatura el articularse sobre la base de una violencia (dado que es siempre el caso), sino no haberla confesado.

50. Los pequeños libros azules de Troyes, dice, constituyen «un obstáculo a la toma de conciencia de las condiciones sociales y políticas a las cuales estaban sometidos estos sectores populares» (*De la culture populaire*, p. 163).

Ciencia y política: un interrogante

Donde quiera que se mire, se encuentran siempre los problemas que, desde *Tristes tropiques* [de C. Lévi-Strauss] a la reciente *Paix blanche* de R. Jaulin, la etnología vuelve a encontrar en una práctica más inmediatamente concreta y política, más fácil de descifrar que la de los historiadores. En lo inmediato, se quisiera ante todo extraer la lección de algunos de estos libros recientes, importantes, demasiado fácilmente y demasiado extensamente criticados aquí. Tienen el mérito, en absoluto despreciable, de haber inventado un tema tópico en su misma ambigüedad. También de basarse sobre un enorme trabajo de desciframiento, que sugiere cierto número de pistas a estudiar; la más clásica, la más difícil a causa quizá de la rareza de documentos significativos, sería la vía de una sociología de la cultura, de su producción, de su difusión, de su circulación: quizá sea, si así se lo quiere, el abordaje externo de una coherencia, necesaria y, sin embargo, insuficiente. La otra vía pasa por una crítica interna de la misma coherencia: ésta puede recurrir a útiles tan diversos (pero también tan problemáticos) como el análisis lingüístico, la formalización del relato reducido a esquemas tipos,⁵¹ el método textual, el análisis de las representaciones conceptuales, etc. No son, sin embargo, más que abordajes cuya primera función es definir una mirada, y a través de ella, inventar un objeto.

Para el historiador, como para el etnólogo, la meta es hacer funcionar un conjunto cultural, hacer aparecer las leyes, entender los silencios, estructurar un paisaje que no debería ser un simple reflejo, so pena de no ser nada. Pero sería equivocado creer que estos útiles son neutros y su mirada inerte: nada está dado, todo está por hacer, e incluso la violencia de la interpretación puede aquí crear o suprimir. La más ambigua de nuestras obras, las más audaz, es también la menos histórica y la que carece más seguramente de su objeto, desde el momento en que pretende someterlo al fuego cruzado de una serie de interrogantes (literarios, folklóricos, lingüísticos, históricos, psicoanalíticos, etc.). M. Soriano declara «asumir voluntariamente la etiqueta del eclecticismo».⁵² Pero ¿no es un eclecticismo de indiferencia e ilusorio el que pretende someter al mismo objeto a tantos interrogantes, como si cada uno de ellos constituyese, en su especificidad, un nuevo

51. Cf. las recientes traducciones de V. Propp, *Morphologie du conte*, Le Seuil y Gallimard, 1970.

52. Artículo citado, *Annales ESC*, 1970, pp. 638.

objeto en el cual es constitutiva la *distancia* respecto de los otros y no la inmediata similitud? El riesgo no es, como el autor se defiende, utilizar «al mismo tiempo métodos reputados inconciliables», sino utilizarlos de la misma manera, sin extraer nada de sus diferencias. En este sentido, la enseñanza más rica es todavía la arquitectura casi autobiográfica del libro en la cual se puede intentar leer la manera en la que la investigación «ha dirigido» a su autor.⁵³ Y es que en última instancia nos informa menos sobre la cultura popular que sobre lo que es, para un universitario progresista de nuestros días, hablar de la cultura popular. Esto nos remite a una pregunta que se encuentra por todas partes, y a la cual es necesario intentar responder: *¿Desde dónde se habla, qué se puede decir?* Pero también, al fin, *¿desde dónde hablamos nosotros?* El problema se convierte en inmediatamente político, ya que pone en cuestión la función social –es decir, en principio represiva– de la cultura letrada.

Va de suyo que a través de la crítica de Soriano, es nuestro propio lugar el que se nos impone definir. *¿En dónde estamos nosotros sino en la cultura ilustrada?* O, si se prefiere de este modo *¿existe la cultura popular más que en el acto que la suprime?* Está claro, por otra parte, que nuestra agresividad postula, menos inmediatamente quizás pero también con más seguridad que el progresismo confiado de nuestros autores, un tipo de relación política y social en la cual la relación de la cultura popular con la cultura ilustrada podría no ser una simple jerarquización, sino una suerte de democracia cultural en el cual la utopía no es más que el contratiempo de la violencia que ejercemos. Si rechazamos la distinción elite/pueblo que nuestras obras admiten sin problemas como base de sus investigaciones, no podemos ignorar que un acto *escrito* (el nuestro, por ejemplo), una mirada no podría suprimir la historia de una represión, ni pretender seriamente fundar un tipo nuevo de relación: es el último ardid de un saber que se reserva la profecía política. Por otra parte, *¿se puede pensar en una nueva organización en el seno de una cultura que no fuera solidaria con un cambio de relación de las fuerzas sociales?*

Es precisamente lo que el historiador –este es, después de todo, *nuestro* lugar– puede indicar a los análisis literarios de la cultura. Por su función, aparta a estos últimos de un status pretendido de puros espectadores, poniendo de manifiesto en todas partes la presencia de mecanismos sociales de elección, de crítica, de represión. La historia es, en sí misma, aunque no sea más que

53. *Ibid.*, p. 636.

esto, un lugar privilegiado donde se inquietan las perspectivas. Será vano, sin embargo, esperar de un cuestionamiento político una liberación de las culturas, un brote por fin liberado, una espontaneidad liberada, como lo deseaban ambiguamente los primeros folkloristas. La historia de los antiguos repartos nos enseña que algunos de ellos no son indiferentes, que toda organización supone una represión. Simplemente, no es seguro que esta represión deba hacerse siempre según una distribución social jerárquica de las culturas. Quizá sea ésta la experiencia política viviente que tengamos que aprender, si es que sabemos leerla. No es malo recordar el momento en que se plantean las cuestiones acuciantes de una política y de una acción culturales.

Quedan por marcar los límites de la interrogación misma. Toda antropología articula cultura y naturaleza según un orden que es el mayoritario y estático de la perspectiva del saber. La invención política puede plantear nuevas articulaciones que tengan en cuenta una dinámica de la represión. No es cuestión de prever o de querer este nuevo orden que es el acto político mismo, algo así como el revés de la historia. El acto político puede reivindicar toda la cultura y cuestionar todos los repartos. Sin embargo, otra cultura supondrá también una represión, aun si funda una nueva participación política. El lenguaje está instalado en esta ambigüedad, entre lo que implica y lo que anuncia. Del acontecimiento político, la ciencia misma recoge sus objetos y su forma, pero no su status, porque no es reductible a aquél. Sin duda, siempre hará falta un muerto para que haya tenido la palabra; pero ésta indicará la ausencia o la carencia, y no es posible explicar de ella más que lo que ha hecho posible en tal o cual momento. Apoyada sobre lo desaparecido donde ha dejado su traza, mirando a lo inexistente que promete sin dar, permanece como el enigma de la Esfinge. Entre las acciones que simboliza, mantiene aún el espacio problemático de una interrogación.

IV

EL LENGUAJE DE LA VIOLENCIA

Cuando los bombarderos US B-52 bombardean Vietnam del Norte, o cuando los militares chilenos ametrallan y masacran se vuelve irrisorio *hablar* de la violencia. Las declaraciones sobre la paz, la justicia, la libertad o la igualdad son acalladas por el lenguaje de la ironía y por los poderes que las multiplican mientras multiplican la violencia. ¿Cómo repetir después de ellos estas palabras vaciadas de contenido? Los discursos de la buena conciencia recogen estos desperdicios dejados por el poder, y los hacen pasar por verdades. De hecho, hipócrita fraseología, la ostentación de los grandes principios no se oculta mucho más que su impotencia. Esta irrisoria «nobleza» pretende solamente preservar un decorado de «valores». Y no nos interesa.

Pero podemos tomar a cargo este lenguaje humillado, como índice de una situación general. Tal cual está, venido a menos, muestra lo que las sociedades occidentales han hecho de sí, y no puedo exceptuarme de esta situación común con sólo presentar una carta de intelectual. La violencia no es, desde un principio, ni una materia de reflexión, ni un objeto que se ofrece al observador. Está inscripta en el lugar desde el cual hablo. Lo define. El hecho que se impone antes de cualquier examen de los hechos es que la violencia está marcada al rojo vivo sobre este «lenguaje enfermo» (Austin), objetivamente servil, utilizado –dijere lo que dijese– por el sistema que ha recusado, y tomado, importado, «rehecho» por las redes comerciales en las que el funcionamiento socioeconómico está más cargado de sentido que todos los contenidos ideológicos. Un texto es transformado en mercancía y en síntoma de un

sistema que lo transporta y lo vende. Lo que este lenguaje refiere no cambia nada. Lo previo a una discusión sobre la violencia es justamente aquello que traiciona este discurso trámposo y débil.

Este discurso funciona como una manifestación de la violencia, si se lo interpreta como una distorsión creciente entre lo que una sociedad dice y lo que hace efectivamente. Se convierte de por sí en un lenguaje de la violencia. Pero el retorno de la violencia en el lenguaje no nos indica solamente un nuevo status de discurso en la sociedad y la demistificación del poder tal como se le creía desde el Siglo de las Luces: analizando cómo se produce la insignificancia de lo que se *dice*, tenemos también un medio de encontrar lo que se *hace*.

Una literatura de la de-fección

Dos siglos de análisis lingüístico han mostrado que el lenguaje ya no manifiesta las cosas, ya no les da presencia ni torna transparente al mundo, sino que es un lugar organizado que permite operaciones. No da lo que dice: le falta el ser. También se lo puede negociar. La defeción del ser tiene por corolario la operación en la cual el lenguaje provee a la vez el espacio y el objeto. Es posible que ésta sea la razón de un reparto que caracteriza a la cultura contemporánea. En el campo de las ciencias, un lenguaje artificial y arbitrario articula las prácticas. En su región literaria, el lenguaje está destinado a narrar historias. Se convierte en novela. Antes de hacer un epílogo sobre las causas y las etapas de esta situación, retengamos aquí un efecto masivo en la producción literaria: cada vez más, el lenguaje ficción es la máscara y el instrumento de la violencia.

El lenguaje político no dice los cálculos de los cuales resulta, pero los hace. Las ideologías retoman las verdades devenidas increíbles, pero siempre distribuidas por las instituciones de las cuales sacan provecho. La publicidad apela a paraísos que organiza entre bastidores una tecnocracia productivista. Los mass media internacionalizan emisiones anónimas, destinadas a todos y a nadie, según la ley de un mercado de significados, que provee una rentabilidad indefinida a los encargados de ponerla en escena y que no puede más que procurar el olvido de su público.

Hegel diagnosticaba una situación semejante en la cultura del

siglo XVIII. El contenido de los discursos es, entonces «la perversión de todos los conceptos y de todas las realidades» es decir «el engaño universal de sí mismo y de los otros». ¹ Hoy en día, el fenómeno es diferente: ya no hay una verdad que dirima el juego del engaño. La posibilidad de engañarse se ha desvanecido ¿Quién engañará a quién? En efecto, y para dar un ejemplo, el espectador ya no es víctima del teatro, pero no lo dice. Su actividad está concentrada en el trabajo que significa la adquisición del aparato de televisión; delante de las imágenes que multiplican el objeto-prestigio, puede ser pasivo y no pensar más.² Se abstiene. Los organizadores del «teatro», entonces, no se preocupan por las cosas que toman el lugar de los significantes, engendradores de necesidades. Pero, además, están ausentes de sus productos; obedecen a las leyes del mercado. Destinadores y destinatarios carecen igualmente de este lenguaje que desarrolla entre ellos su lógica propia. Un espacio neutro ocupa el lugar donde antes las posiciones se entrecruzaban y se confundían. A una literatura de la perversión la sucede una literatura de la defección.

El lenguaje-mercancía no dice a qué se refiere ni qué lo determina. Es su efecto. Es el producto de un sistema violento que, compenetrado bajo su forma cultural, desarticula la palabra y el lenguaje, construyendo a una a callarse y obligando al otro a proliferar indefinidamente.

¿Qué salida encontrar en la cultura misma? «La fuga en el silencio» (Mc Pherson). Un retorno a la rareza es, por otra parte, el hecho de grupos en los que una práctica del encuentro retoma a las palabras en su comienzo e inicia con precaución una terapéutica de la afasia engendrada por la superproducción de significantes. Por su lado, la operación literaria deconstruye la sintaxis y el vocabulario a fin de hacerlos confesar lo que reprimen. Procura también un uso onírico de los vocablos, cultiva los lapsus y los intersticios y todo lo que, manifestando «las impotencias de la palabra» (Artaud), atraviesa y corta los sistemas lingüísticos. Sin embargo, estas violencias operadas sobre el lenguaje designan su funcionamiento, pero no lo cambian. Estas violencias participan de lo que denuncian. Y, partiendo de la insignificancia, permanecen impotentes.

1. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, VI, II, I; traducción de J. Hyppolite, Aubier, 1961, t. II, pp. 71-84.

2. Cf. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972, pp. 44-50.

Un poder sin autoridad: la tiranía burocrática

Esta literatura de la defeción, en efecto, no es otra cosa que el corolario de un poder sin autoridad. Por cierto, la tradición política reconoce desde hace mucho tiempo que «todo Estado se funda sobre la fuerza» y que supone una dominación, pero afirma que no se establece más que en la forma de un poder *legítimo*. Como lo muestra Passerin d'Entreves³, es una fuerza «institucionalizada» o «cualificada». Esta legitimidad no le viene de los procedimientos que la regularizan o que ordena, sino de la autoridad que se le reconoce y que combina un renunciamiento de los individuos (la *Versagun* freudiana)⁴ con las capacidades que le ofrece una organización del grupo. Lo que el poder legítimoprohibe se apoya sobre lo que *permite* (o hace posible) hacer o pensar.

De hecho, hasta aquí, el poder compensa lo que prohíbe hacer con lo que permite creer. Puede apostar sobre la credibilidad de un Dios, de un hombre o de una categoría social, es decir, de un *otro*, para equilibrar la resistencia de los individuos o de los grupos ante las prohibiciones lanzadas contra ellos. Juega sobre esta autoridad ligada a una delimitación visible del otro para obtener el renunciamiento y el reconocimiento en las regiones, todavía localizadas, de la vida pública. Pero, constituyéndose en Estado pedagogo, no ha dejado de extender el dominio público y de ocultar su relación con el poder particular. En principio, el Estado-escuela se impone a todos y no excluye a nadie. Suprime su propio límite. Destruye lo que funda a la vez una autoridad, un control y una lucha: la relación con otro. Su lenguaje objetivo se da como una ley sin fronteras: el del mercado, el de la historia. Colorido mural, los amos ocultan su violencia en un sistema universal y obligatorio. El grupo particular de los productores borra su marca en la lógica expansionista de sus productos. Si es verdad que todo orden mantiene una relación necesaria con la violencia de un otro irreducible⁵ (significado en un crimen mítico, en un conflicto reconocido, en una categoría social), se tiene aquí el crimen perfecto, el que no deja en el lenguaje traza alguna de su anonimato.

Así es cómo se desarrolla un poder sin autoridad, porque se niega a decirse, sin nombre propio, sin nadie que lo autorice

3. Alexandre Passerin d'Entreves, *La Notion de l'État*, Sirey, 1967.

4. Freud, *Malaise dans la civilisation*, traducción de Ch. Y J. Odier, PUF, 1971, pp. 43-48.

5. Cf. René Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset, 1972.

explícitamente o que le haga rendir cuentas. Es el «reino de lo anónimo», una «tiranía sin tiranos»: el régimen burocrático. Este sistema de alienación universal reemplaza a los responsables por los beneficiarios y a los sujetos por los explotados. Opaco en sí mismo, saca ventaja sin cesar de su indistinción, y pierde cada vez más su credibilidad.

Sobrevivir es, entonces, huir o quebrar el anonimato del cual el lenguaje no es más que un síntoma: es restaurar la lucha sobre la cual se instala un orden. «A medida que la vida pública tiende a burocratizarse, aumenta la tentación del recurso a la violencia».⁶ De modo más amplio, hace falta ser «permitido» por el reconocimiento de fuerzas irredimibles unas a otras, la capacidad de actuar refluye hacia la desobediencia civil. Y ésta reintroduce la violencia del otro.

Sin duda, este régimen totalitario ha recibido su modelo de la ciencia. En el discurso que organiza las prácticas, es esencial poder ser tenido por «no importa qué» que no sea la condición de persona particular. En realidad, la neutralidad del discurso científico, combinada con el ocultamiento de su funcionamiento, con la supresión de los organismos de decisión, con la obliteración de los lazos sociales donde se construye, hace de él el discurso del servilismo inconsciente. Está hoy al servicio del desarrollo militar que moviliza lo esencial de la búsqueda fundamental, fijando los objetivos y reconociendo su aceleración.⁷ Un poder violento es introducido subrepticiamente en el lugar, que ha quedado vacío, del «no importa qué». Pero si el poder de un amo oculta este expansionismo de la ciencia operativa, está determinado por su lógica; le otorga un papel belicoso, pero sin poder controlar el principio interno de su progreso.

Una sociedad de la evicción

El lenguaje más operatorio se convierte así en el más impotente. Interceptando su relación con las fuerzas productivas y con los sujetos responsables, establece en un propietario anónimo la violencia que pretende suprimir. Ha puesto a oscilar un sistema

6. Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972, p. 192.

7. Cf. Pierre Thuillier, *Jeux et enjeux de la science*, R. Laffont, 1972, pp. 298-329; o las publicaciones de SIPRI de Estocolmo (New York, 1971), y Robin Clarke, *La Course à la mort*, Seuil, 1972.

de evicción que llega finalmente hasta el hombre mismo (y que no se constituye en sujeto de deseo y de palabra más que por la explicitación de la resistencia del otro). Es finalmente el hombre el que es desposeído por el sistema en el cual los productos repiten y multiplican la ley establecida en su principio. El universalismo anónimo de la ciudad, de la cultura, del trabajo o del saber desarrolla la imposibilidad de situarse como diferente y de reintroducir la alteridad, y por ello el conflicto, en el lenguaje. Una agresividad se difunde así, subterráneamente, pero sin modificar la ley pública, sin encontrar otro resultado que el inconsciente, la ficción literaria o las vacaciones.

Es impresionante ver generalizarse, como engendrado por este sistema, el temor de estar *de más*. Los padres, los niños, los burgueses, los campesinos, los docentes, los hombres, las mujeres... Bajos sus modos heterogéneos, la máquina amenaza con la exclusión de las particularidades y las diferencias. Excomulga a los grupos y a los individuos, emplazados en su posición de marginales, acorralados para defenderse como excluidos, y dedicados a buscarse a sí mismos en el margen del rechazo.

De la ciencia a los *mass media*, este sistema desencadena una monstruosa proliferación de lo intermediario, zona neutra, estandarizada, donde se repite incansablemente la forma de un universal abstracto que reemplazan de lado a lado las particularidades a las cuales convierte en elementos de su modulación. Esta clericatura anónima ocupa poco a poco el campo social por completo. Extenúa a destinatarios y destinatarios, abrumados por la mediación. Por efecto de su acción se produce una multiplicación de fenómenos de fuga o de rebelión en los bordes avanzados de su progresión.

Así, se reproduce en el interior del sistema lo que produce en el exterior, con la asimilación de los países coloniales, con la eliminación de su alteridad, con su alineación en las leyes de su mercado.⁸ Ni sus propios detentores se encuentran protegidos. Sufren esta ley de la evicción que está destinada a otros. Atrapados en su propia maquinaria, son desposeídos de un poder al cual deben contenerse de emplear de modo irresponsable, sin controlarlo, presas poco a poco de la laxitud o del vértigo por su incapacidad de actuar de otro modo que mercando, explotando y, en cualquier caso, escapando a su vez a ocupar mejores lugares.

8. Cf. Ignacy Sachs, *La Découverte du tiers monde*, Flammarion, 1971.

La práctica de la blasfemia

Los actos de violencia son designados, justamente, como «manifestaciones». Aspiran a quebrar y desenmascarar la economía alienante del medio y el totalitarismo de la identidad. Desde este punto de vista, el ultraje se convierte en «pasión moral». Se hace gesto porque pesa un embargo sobre las palabras. El manifestante que golpea una computadora IBM o la puerta de un auto procede —pero fuera de texto— como el escritor que trabaja en la deconstrucción del lenguaje. El resquicio que marca en la red objetiva de significantes es el equivalente de un lapsus en el lenguaje. Este acto atraviesa con una protesta un universo saturado. La reconquista de lo anónimo crea lo análogo de un «rumor», donde la palabra tiene al comienzo la forma de una ruptura, de un impacto, de una blasfemia.

Este es, sin duda, un caso extremo. Sin embargo, se puede prever que va a extenderse en las sociedades occidentales. Por cierto, la situación presente desarrolla al comienzo un escapismo: las salidas hacia los espacios libres se precipitan, pero son espacios donde la economía del medio viene inmediatamente detrás de los que escapan, en el caso de que no los preceda. Esta expansión ¿será compensada, como piensa A. Moles, por la formación de «caparazones» individuales, donde las corazas protegerán las células automóviles, autoinmobiliarias y autodidácticas, y cuyo endurecimiento será proporcional al desarrollo codificado de las restricciones y de los servicios? Este universo ¿no nos conduce al hormiguero? Por el momento, los hechos nos demuestran ante todo que, en todo lugar, la *agresión* responde a la *evicción*.

Esta agresión tiene por característica ser una manera de tratar el lenguaje, y no la mera adición de algunos giros, funciones o enunciados de más. Político, erótico o gratuito, el ultraje maltrata la lengua. No funda, golpea. Es un estilo, una manera de hablar. Es la fiesta efímera, surge como el absurdo. Por eso mismo, revela la violencia encerrada en una orden. Desencadena el furor. Hace brotar la cólera entre los que habitan en un sistema de producción. Pero, una vez que este juego de la verdad ha llevado la violencia a la superficie de un orden, ¿qué puede pasar?

De modo más fundamental, el acto violento signa la irrupción de un grupo. Pone su sello al deseo de existir de una minoría que busca constituirse en un universo donde está de más porque todavía no se ha impuesto. El nacimiento es indisociable de la violencia. Cada orden, cada status legal lleva un origen marcado

por la sangre, incluso si, una vez establecido, se esfuerza por hacer olvidar este origen. ¿Qué sería de las naciones más reconocidas, qué sería de los derechos del hombre, de los sindicatos o incluso de las licencias con goce de sueldo sin los combates que los han hecho posibles? Pero quizás estamos sumidos en un orden que, después de haber desafectado bastante bien del peligro del otro a la vida social, tolera cada vez menos los nacimientos y los hace cada vez más difíciles y más violentos.

La lucha, toma de conciencia de la violencia

Pese a todo, esta violencia queda en la *expresividad*. Permanece como un discurso de protesta, aun si es el reyés y la ruptura del discurso universal de la mediación. No está desvinculada de la impotencia propia de un lenguaje desconectado de la violencia que niega. Dicho de otro modo, no articula una fuerza distinta y declarada entre los otros. Es un signo. Obra los posibles. A este propósito, es pertinente. Pero no crea. Disuelve, pero no instaura.

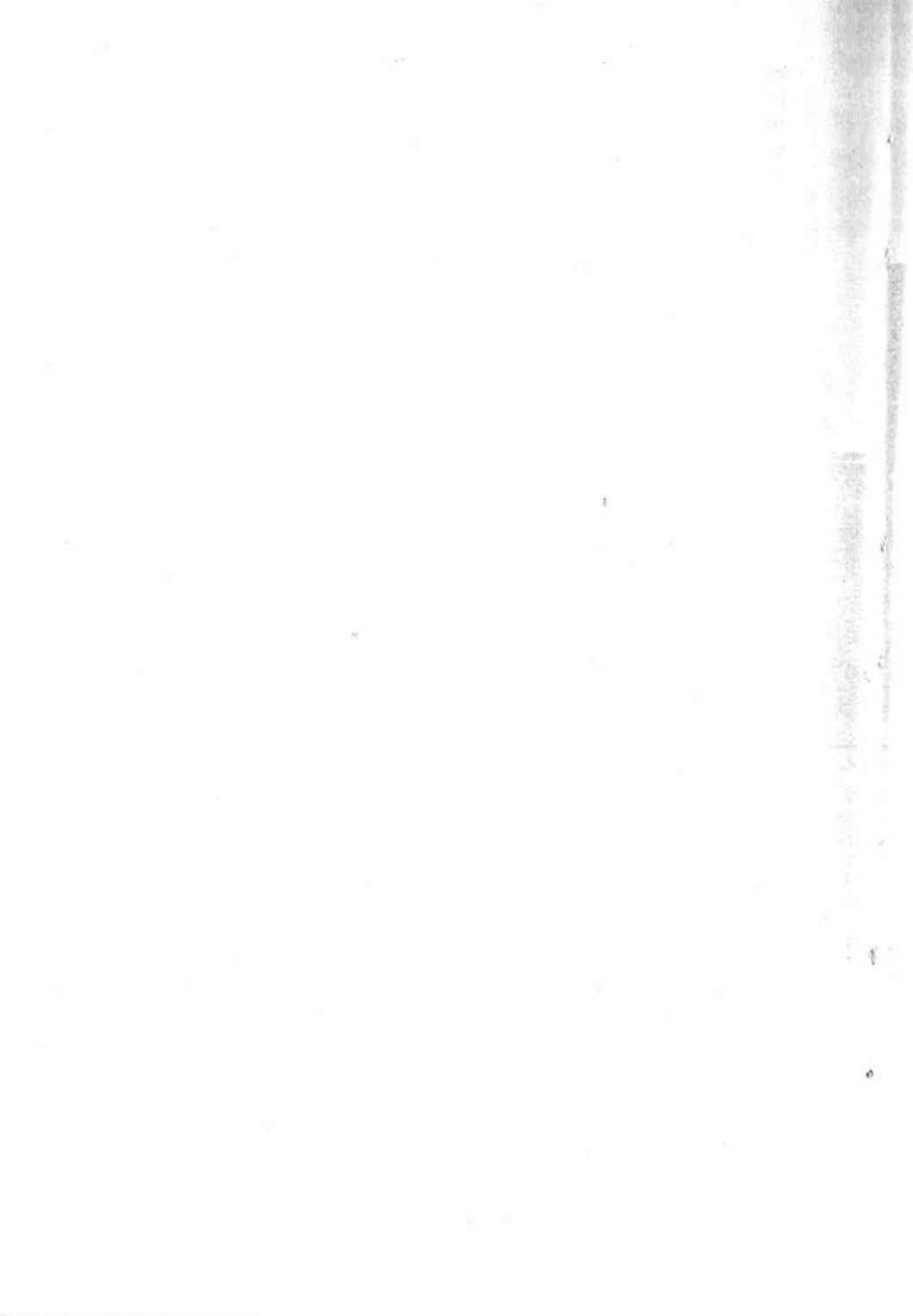
Es necesario decirlo también, el acto de violencia se instala en el orden del desafío, si no se inscribe en una obra. Trata de volverse ostentador de lo antiguo. Lleva inscripta la marca de un privilegio aristocrático. En el fondo, este lujo se acuerda todavía en sociedad con el espectáculo. Irrita lo bastante como para conmover, pero no lo suficiente como sacudir violentamente, pues mantiene los medios para mutarse en hechos diversos y reabsorber así la particularidad por un instante arrancada a su ley. Por otra parte, no puede sorprender que el intelectual preste su complacencia para este aristocratismo del desafío violento. Encuentra el medio de salvar, con esta contracara del lenguaje que todavía es un signo, el lugar exceptuado que, desde un principio, aspiraba a tener por su saber.

Lo que es cierto es que la violencia indica un cambio necesario. Ni la seguridad alienante de un orden anónimo, ni el desafío de la pura violencia pueden responder a la tarea que torna urgente la tautología reinante de los objetos a los cuales parece haberse identificado la salvación de los nuevos siervos. Sólo una lucha puede hacerse cargo de lo que la violencia se contenta con significar y de lograr un trabajo articulado sobre sus fuerzas. La demistificación del lenguaje por la violencia obra sobre un comba-

te político, efectivo y no sólo literario, que implica tomar en serio los riesgos del compromiso con los reprimidos que defienden y promueven una diferencia. Sin duda, es expresar también la vanidad de un papel más sobre el sujeto. Al menos, es reencontrarse con lo que ya escribió Merleau-Ponty:

El gusto de la violencia, dice Weber, es un desvanecimiento secreto; la ostentación de los bellos sentimientos es una violencia secreta... Hay una *fuerza*, en verdad política, que está más allá de estos prestigios... Porque su acción es una «obra», la devoción a una cosa que se hace más grande fuera de él, tiene una potencia de burla que falta siempre a las empresas de la vanidad.⁹

9. M. Merlau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.



SEGUNDA PARTE

NUEVAS

MARGINALIDADES



V

LAS UNIVERSIDADES ANTE LA CULTURA DE MASAS

La universidad debe resolver hoy un problema para el cual su tradición no la ha preparado: la relación entre la cultura y la masificación de su reclutamiento. La coyuntura exige que produzca una cultura de masas.

Las instituciones sucumben bajo este peso demasiado grande, igualmente incapaces (cualesquiera sean las razones) de responder a la demanda que lleva hasta sus puertas el flujo incesante de candidatos y de estudiantes cuya mentalidad y porvenir son extraños a los objetivos presentes de la enseñanza. Bajo este doble impacto, la universidad se fragmenta en tendencias contrarias. Unos buscan protegerse de la oleada fortificando los muros por medio de la selección al ingreso y la dureza de las «exigencias» en el interior de cada una de las disciplinas por un control reforzado. Esta política de «no nos rendimos» procura defender el honor y los derechos de la ciencia establecida. Otros dejan que la masa de estudiantes pisotee los jardines de la tradición; cuentan con la «mezcla» y con la discusión para elaborar un lenguaje cultural nuevo. Hace un buen tiempo que esta política de diálogo, a causa de las incertidumbres y de los tartamudeos a los cuales esta actitud da lugar a menudo, se ha reducido al de los ilotas acusados de incuria, de ideologización y de incompetencia. En este caso, como en el otro, son los estudiantes los que pagan el precio, destinados a ser masacrados en los exámenes a un paro forzoso carente de formación técnica.

Entre estas dos opciones, entre los puntos particularmente duros y las encrucijadas particularmente blandas, existe todo un aban-

co de soluciones. Éstas enriquecen la experiencia y multiplican la confusión. En el conjunto, la línea dura entusiasma a los profesores, con la aparente justificación que le aportan a su grupo, por un lado, los apoyos vacilantes, los medios insuficientes y los resultados poco confiables de las innovaciones y, por otro, el respeto a la tradición, una deontología de la «propiedad» profesional y la presión de la conyuntura política. Uno de los profesores más moderados de la Sorbona dijo recientemente, a justo título, que la ley de orientación era aplicada hoy como lo había sido el Edicto de Nantes por Luis XIV antes de su revocación: de modo cada vez menos tolerante para las corrientes nuevas que ha declarado «reconocer» oficialmente.

A través de la experiencia multiforme de la universidad en el trabajo, los problemas se precisan –aun si, al mismo tiempo, las soluciones se alejan. Abstracción hecha de los datos demográficos, económicos, administrativos o políticos (de por sí esenciales, pero fragmentarios)¹ esos problemas serán encarados aquí en tanto se refieren a una urgencia capital para todo el país: la *ausencia* y la *necesidad* de una cultura de masas en la universidad.

De la selección a la producción

Orientada a dar una enseñanza en la investigación, destinada a una población de estudiantes relativamente restringida ante la generalización del primario (hacia 1900) y del secundario (desde 1935), la universidad de ayer distribuía una «cultura de élite» en el mejor sentido del término;² este hecho no tenía en todas las facultades la misma significación social: en Derecho, en Medicina o en Farmacia, la selección cultural favorecía principalmente la defensa de los privilegios socioprofesionales, que no era el caso en Letras y en Ciencias. Pero, sobre registros diferentes, la cultura seguía siendo el medio gracias al cual una sociedad fuertemente jerarquizada mantenía un código de criterios definidos y aseguraba su homogeneidad sobre la base de una élite relativamente estable; éste era el resultado de su rareza.

1. Cf. Michel de Certeau y Dominique Julia, «La misère de l'université» en *Études*, abril de 1970, pp. 522-544.

2. Cf. Antoine Prost, *L'Enseignement en France 1800-1967*, A. Colin, 1968.

La explosión demográfica, la gratuidad del secundario y por consiguiente el crecimiento de los bachilleratos, en fin, la elevación del nivel de vida que entrañó una demanda creciente de participación cultural, de promoción social y, en consecuencia, de enseñanza superior, ha triplicado el número de estudiantes en algunos años: de 1960 al ingreso previsto para 1970, se pasó de 215.000 a 736.000. A este desarrollo cuantitativo, es necesario reconocer su significación *cuantitativa*. Pues, para responder a la nueva situación, no es suficiente multiplicar las facultades y los campus, agrandar las aulas, aumentar el personal docente o revisar una administración arcaica e inapta a las necesidades de la empresa nacional más grande. El ingreso masivo de las clases medias a la universidad plantea un problema de otro tipo.

La relación de la cultura con la sociedad se ha modificado: la cultura ya no está reservada a una minoría; pertenece cada vez más a ciertos *especialistas* profesionales (docentes, profesiones liberales); es más *estable* y definida por un código recibido de todos.

René Kaës resumía perfectamente el problema cuando, a propósito de los obreros señalaba, al concluir una investigación sobre la cultura, «su espera de una escuela que sea *un lugar de encuentro y de aprendizaje de la vida social*, microcosmo y preparación de la sociedad de la edad adulta, y *lugar de preparación práctica y teórica de la vida cotidiana*, en particular de la del trabajo... La mayor parte de los obreros van a lo que les parece más urgente: asegurar la movilidad y el desahogo de las relaciones sociales, salir de la indiferenciación y de la intercambiabilidad profesional».³ Esta espera se frustra, de modo que estos trabajadores terminan por definir la cultura como un bien defendido por la prohibición, «un tesoro rodeado de una corona de espinas». Los informes de los jurados de concurso de los profesores muestran que la universidad es definida por un «gusto», por un «comercio íntimo», por un sistema de alusiones a una sensibilidad, en suma por lo *no-dicho* propio de un grupo y, de hecho, prohibido a los otros.⁴

En otros términos, las decenas de miles de estudiantes compar-

3. René Kaës, *Images de la culture chez les ouvriers français*, Cujas, 1968, p. 156. Subrayado del autor.

4. Cf. el notable análisis de J. Dubois y J. Sumpf, «Analyse linguistique des rapports d'agrégation et du Capes», en *Langue française*, nº 5, febrero de 1970, pp. 27-44.

ten hoy ese sentimiento. Sometidos a esquemas intelectuales que no les parecen organizados ni en función de sus demandas ni en función de su porvenir, ya no aprovechan, en el conocimiento que les es «impartido», su valor de *instrumentalidad* cultural y social. Sólo queda a veces una pared a saltar, un obstáculo a sobreponer, una condición impuesta, para acceder a las profesiones que están del otro lado. Desde este punto de vista, la universidad juega el papel de policía, establece las «infracciones» al mismo tiempo que las elude. Está abierta a la presión de todas las ambiciones –cada vez más altas, cada vez más utilitarias– y, a falta de adaptación, se contenta con tratarlas según los criterios que le son propios. Menos aun es *operatoria* en relación con las expectativas socio-culturales, sino que se convierte en *discriminatoria*, transformando en un cuello de botella el pasaje entre el presente y el futuro de los jóvenes. En la medida en que la universidad se revela incapaz de ser un laboratorio que produzca una cultura de masas proporcionando los métodos a los problemas y a las necesidades, se convierte en filtro que opone una «disciplina» a las presiones.

La selección misma cambia de sentido. Ayer, traducía un estado de hecho, a saber, la relación de la sociedad con la universidad que recibía solamente a una élite. Hoy, la universidad masificada se ve afectada por el papel de crear en sí misma una discriminación, y la cultura, elaborada ayer por el trabajo de un pequeño número, se convierte en el útil para operar la selección en las masas de estudiantes.

Resulta entonces particularmente urgente todo lo que pueda otorgar a la universidad su papel propiamente cultural –un lugar que, paradójicamente, se niega a replantear bajo su forma actual, es decir, en términos de masa, y que no toma en serio, con su reclutamiento real, la nueva tarea que se le ha designado en la nación.

Bajo su aspecto individual, este problema puede ser ubicado bajo el signo de lo que los movimientos de estudiantes norteamericanos denominan la *revelancia* (o «pertinencia») de la enseñanza. «Este término designa el hecho, para los estudios, de estar en relación con lo que se estudia; no sólo en una relación de utilidad, sino también en una relación de significación. Los estudios «relevantes» son los estudios que presentan un interés, una significación, que están en relación y mantienen un vínculo con los que les siguen de un modo aparente, manifiesto, evidente. Ante sus

estudios, los estudiantes se preguntan, ¿qué sentido tienen? ¿Qué significan? ¿Qué quieren decir?⁵ Lo mismo ocurre entre gran parte de los estudiantes franceses cuando, bajo el nombre de selección, rechazan en realidad el sinsentido de una enseñanza extraña a la experiencia que ella debería permitir elucidar, alejada de las preocupaciones que esperan de ella instrumentos de análisis, y tan mal ajustada a las capacidades que podría situar y precisar en el lenguaje de la comunicación social. La cultura no es más que un absurdo cuando deja de ser el lenguaje –el producto, el útil y la regulación– de los que la hablan; cuando se convierte, contra ellos, en el arma de una discriminación social y el rasero destinado a una separación; cuando la operación quirúrgica –apartar y seleccionar– arrastra la producción cultural («*aprender a aprender*»).

En suma, la masificación del reclutamiento universitario designa a la cultura su propia definición, remitiendo el *saber* establecido a una *práctica* del pensamiento, y los *objetos* conceptuales a los que sirve de vehículo a los *sujetos* que los producen.⁶

Un recorte: la investigación científica y la masificación del reclutamiento

Aunque necesario ¿es posible este trabajo? De todas maneras, no debería ser resuelto según las normas preestablecidas que han regido toda la formación de los actuales profesores, que los llevan a menudo, en nuestros días, a mantener su propio modelo bajo el nombre de «cultura» (que lo ha sido, pero que ya no lo es) en vistas solamente a formar a otros universitarios según el sistema que erige la reproducción del mismo en ley, y pretende que lo semejante engendre indefinidamente lo semejante.

Sería insensato caracterizar por este malthusianismo cultural y por esta fijación nostálgica las investigaciones en curso. Representan mil experiencias a las cuales desgraciadamente es impo-

5. Antoine Prost, «Des quelques problèmes universitaires en France et aux États-Unis», en *Esprit*, febrero de 1970, pp. 286-302.

6. Desde este punto de vista es necesario otorgar su alcance pedagógico y universitario a la importancia que han tomado hoy los problemas del *método*. El *sentido* no puede ser separado ahora de una *práctica*, ni los conocimientos de una referencia al sujeto cognosciente. Era ésta la significación que ya otorgaba Freud a la introducción en la enseñanza médica; cf. «On the Teaching of Psycho-Analysis in Universities, en la *Standart Edition*, vol. 13, pp. 171-173.

sible relevar aquí. Pero un caso particularmente interesante permitirá percibir mejor la naturaleza de las dificultades encontradas y la del problema planteado.

Para formar las trece universidades parisinas constituidas por decreto del 21 de marzo de 1970,⁷ se operaron reagrupamientos de profesores y de disciplinas: las simpatías políticas y las similitudes de reflejos ante la «crisis» han sido a menudo tan determinantes como, por otro lado, la consideración de los estudios y el servicio de los estudiantes. Por una parte, la distribución y la combinación de unidades resultan de un «juego de naipes» –según decía un profesor– juego de grandes señores, donde los «naipes» son las masas estudiantiles. De estas unidades todavía muy abstractas, recortadas en el cielo de París, pero desprovistas de un lugar propio, y combinadas independientemente de una «clientela» de estudiantes cuya situación será precisada ulteriormente, una de las más interesantes es París-VII. Los CHU (centros hospitalarios universitarios) más abiertos participan de ella⁸ y, por otra parte, según *Le Monde* «se encuentra allí a un buen número de docentes progresistas que no han querido incorporarse a las universidades consideradas como «reaccionarias» (París IV y París-VI especialmente).⁹

Hay que crear una universidad; definir sus cursos; prever el ingreso de 1970 y la orientación de los estudiantes, precisar las estructuras y preparar las elecciones y la asamblea constituyente de la universidad. Una publicación que ya ha tirado varios miles de ejemplares se esfuerza por seguir y poner en circulación proyectos y datos: *París VII-Informations*. En el presente, en París-VII se despejan los problemas nacidos de cierta unanimidad en la búsqueda de fórmulas nuevas, sobre todo allí donde se trata de articular entre sí las disciplinas representadas y de asociar la teoría a la práctica.

En principio, la selección aparece aquí como el precio de la investigación. Se permiten las innovaciones por el hecho de que París-VII está destinada a ser una universidad «ligera», poco numerosa en relación con las otras. Este hecho implica, entonces, una explotación de la *rareza*. La hipótesis de partida, hoy día abandonada, era el hecho de no prever en ella más que los C2

7. *Bulletin officiel de l'Éducation nationale*, 26 de marzo de 1970, pp. 1094-1103.

8. Provisoriamente quizás, puesto que a continuación de una solicitud dirigida a G. Pompidou (que sigue de cerca el problema de la formación médica) es posible que los CHU reciban un status de autonomía.

9. *Le Monde*, 22-23 de marzo de 1970, p. 15.

(ejercicio técnico propio del año de maestría, y destinado a asegurar que el estudiante se inicie en una especialidad científica). Se requerirá una especialización mayor. El reclutamiento será limitado; los horarios de los cursos muy pesados. Los proyectos más nuevos suponen, en efecto, una participación más técnica. Se eleva el nivel disminuyendo el número. Todos estos factores hacen derivar a la universidad más original hacia una selección más severa y la conducen a organizarse a la manera de una Gran Escuela (*Grande École*). De hecho, el jardín multidisciplinario, tallado en el bosque virgen de la universidad, manifiesta una temible contradicción entre la investigación y la masificación, como si la primera no fuera posible más que gracias a la constitución de una élite entre los estudiantes, es decir, por un hiperselecciónismo. A la inversa, la masificación parece entrañar, allí donde es aceptada (en otras universidades) un regreso a las fórmulas autoritarias y a los cursos magistrales, e implicar disciplinas en las cuales la forma y el contenido, resueltamente más «clásicos», imponen el silencio a los estudiantes.

Por otra parte, en la propia París-VII, el margen de las investigaciones se limita por el hecho de que es necesario salvaguardar los pases entre universidades y la identidad de nivel y de diplomas entre ellas. La totalidad de las universidades constituyen un sistema demasiado homogéneo y unitario, las variantes permitidas a cada una de ellas son restringidas. Como lo recuerda uno de los responsables, las innovaciones no deben comprometer la difícil operación del reparto de estudiantes entre las universidades parisinas en el ingreso de 1970, y de allí la posibilidad de «desplazar» la población estudiantil según las capacidades de cada unidad. Es decir que en el orden mismo de la investigación impera cierto malthusianismo: la exigencia de uniformidad para-liza las iniciativas.

Esta contradicción entre innovaciones científicas y masificación del reclutamiento es, en cada una de las UER,¹⁰ y hasta en cada uno de los seminarios, la experiencia actual de toda enseñanza. De nuestra parte, demandaría una solución que, situada en el cruce entre la pedagogía y la investigación técnica, pudiera inscribir la investigación dentro de la divulgación misma. Dicho de otro modo, sería necesario que la innovación técnica fuera proporcional a la relación pedagógica; que el trabajo interno al

10. Esta sigla designa las Unidades de Enseñanza y de Investigación (*Unités d'enseignement et de recherche*) definidas en referencia a una u otra disciplina. (L.G.).

discurso científico tuviera por modalidad el trabajo escolar, que la vulgarización en el nivel «elemental» de los primeros ciclos dejara de ser lo contrario de la investigación o solamente su «aplicación» para convertirse en el terreno mismo de la investigación científica.

Se conocen los resultados en este terreno del cruce entre la innovación interdisciplinaria y la pedagogía en el primer ciclo: por ejemplo, los trabajos dirigidos por J. Dubois y J. Sumpf sobre la renovación de los métodos pedagógicos gracias a la lingüística,¹¹ las aplicaciones de las investigaciones sobre la lectura rápida en la enseñanza universitaria, las investigaciones del centro de «ciencias de la educación» en Vincennes, los análisis de la historia presentados por los manuales...¹²

Pero los resultados son imposibles allí donde el problema no es encarado más que a partir de las disciplinas y nada más que por los maestros. De aquí en más, no queda otra vía que buscar la máxima elasticidad para los proyectos elaborados en comisiones profesorales, a fin de englobar al mayor número de estudiantes posible. En realidad, demasiado estirados, estos proyectos retoran a su forma primitiva. Y los maestros se dividen hoy según las divisiones entre los que están dedicados a la investigación, lo que los conduce a apartarse de la enseñanza, y los que están dedicados a la docencia, que los constriñe a renunciar a la investigación. Alternativa dramática, que supone siempre el punto fijo de una ciencia establecida que se *toma* o que se *deja*.

El número, fuente de heterogeneidad

Se puede partir del otro término de la relación pedagógica y abordar la cuestión bajo la forma de la dificultad en torno de la cual giran todos los proyectos de *cursus* escolares, sobre todo en lo que concierne al primer ciclo: la heterogeneidad cultural de los estudiantes. Uno se encuentra entonces delante de otro de los aspectos

11. «Linguistique et pédagogie» en *Langue française*, nº 5, febrero de 1970.

12. Cf. Claude Philippe, *Note d'information concernant un cours de développement de la capacité de lecture donné à l'Institut universitaire de technologie de Montpellier*, junio de 1968; E.H. Dance, *La Place de l'histoire...* A. Colin (colección «L'Éducation en Europe»), 1969; F. Lusset, «Une expérience de pédagogie vécue» (à Nanterre) en *Allemagne d'aujourd'hui*, número especial, 1970, etcétera.

de la alternativa: o circunscribir autoritariamente una disciplina para defenderla contra la «secundarización» de la enseñanza, con reglas de control estrictamente definidas en función de este terreno «propio» (es decir, extraño al estudiante), o promover un trabajo libre del grupo, retirándose de la posibilidad de sostener o de controlar la manera en la cual los participantes (demasiado numerosos para ser seguidos personalmente) reciben sugerencias o informaciones dadas en el curso del intercambio. Pero es necesario analizar el hecho de un modo un poco más preciso.

Ayer, la homogeneidad relativa caracterizaba los auditorios de un curso o los miembros de un seminario. El hecho resultaba en una débil porosidad entre clases sociales, en una compartimentación profesional bastante rígida (y ligada a la de las facultades) y en un tamiz selectivo de la juventud en el ingreso a las universidades que se inscribían a sí mismas en la continuidad de estudios secundarios ya severos y dirigidos al desempeño de funciones públicas.¹³

Ese tiempo está terminado. La más grande heterogeneidad reina entre los estudiantes en lo referente a sus orígenes familiares, sus medios, sus lecturas y sus experiencias culturales. El fenómeno se acentúa con la participación de los adultos y de los trabajadores (en ciertos seminarios de pedagogía, de psicología o de sociología, la edad media se ha elevado a 30 o 35 años). La polivalencia de la sociedad penetra en las escuelas, pese a las barreras o a los hábitos tres veces centenarios, y es el agua del mar de la cultura de masas que llena las marismas universitarias.

De por sí nuevo y prometedor, este hecho presenta características fundamentales, a menudo mal analizadas todavía. Así, el empleo del lenguaje no es común. Por más que se instalen un dialecto y un estilo en los campus, con un vocabulario y una sintaxis propia, *la relación con la lengua* no es homogénea (varía según el hablar resulte un referente o un instrumento de trabajo) y tampoco su forma de funcionamiento.¹⁴

13. Citamos solamente, como sintomática, la reflexión del Duque de Broglie, retomada por Montalembert en su discurso del 17 de enero de 1850 ante la Asamblea Legislativa: «El diploma de bachiller es una letra de cambio suscripta por la sociedad que debe ser, tarde o temprano, pagada en la función pública. Si no es pagada, a cambio, tomamos esa obligación que se llama una revolución» (Montalembert, *Oeuvres*, Paris, Lecoffre, 1860, t. III, p. 340).

14. Se puede distinguir el caso extremo del trabajador «manual», para el cual el lenguaje es un instrumento de expresión, una señal, incluso un medio de lograr un lugar mejor y, por otra parte, del trabajador «intelectual», que hace del lenguaje su medio y el material de su trabajo. Entre estos dos extremos, hay

De modo más visible, se produce igualmente lo que llamaré una *metaforización del lenguaje*. Al igual que la racionalización de las comunicaciones de masa tiene por contrapunto una incertidumbre creciente sobre el uso personal que se hace del lenguaje común y sobre el sentido que se le da por parte de los receptores (¿qué es, en efecto, el *mismo* film para sus públicos parisino, rodesiano y camerunés?), así, en los temas más difundidos y en los elementos más objetivos del lenguaje estudiantil, es imposible a menudo afectar un sentido recibido: adquieren una función metafórica, un *segundo sentido* variable que es, sin embargo, el verdadero, y que depende de un uso «interior», a la manera en la cual la lengua de los colonizadores era adoptada por los colonizados, con otro registro, con significados irónicos y desviados.

Un hecho significativo de esta mutación de los lenguajes establecidos en «modos de hablar» de otra cosa, es que el discurso político puede designar así, por medio de juicios sobre la sociedad, una situación objetiva en el interior de la universidad,¹⁵ o bien, por una apología de la acción, lo contrario de la acción, es decir la imposibilidad de actuar en dicha estructura universitaria conteniendo a los estudiantes, o incluso, por medio de un aparente exilio fuera de los problemas escolares, una demanda de sentido en consideración a los estudios, etc. La educación debe desconfiar de las palabras en la misma medida en que quiera tomarlas en serio. No puede contar con ellas, ni suponer que tienen un sentido único, fijado por un código académico.

Otro ejemplo: la cultura estudiantil se convierte en *kaléidoscopio*.¹⁶ Es un rompecabezas. No pobre, pero sí anómico, se halla en él el espejo grosero de la enseñanza recibida y la relación real que existe entre los cursos y las disciplinas. Desde este punto de vista, es el revelador de la universidad, de este antiguo «cosmos», hoy

toda una serie de posiciones. Lo importante aquí es que la relación con el lenguaje y, si se quiere, el carácter instrumental del lenguaje, son cuestionados, y que ya no se puede contar con una mayor homogeneidad en el interior de la unidad escolar que en el conjunto de la sociedad.

15. Cf. por ejemplo el análisis de Yvette Delsaut, «Les opinions politiques dans le système des attitudes: les étudiants en lettres et la politique», en *Revue française de sociologie*, t. XI, 1970, pp. 45-64. Esto no significa, como parece creerlo la autora, que no se deban tomar en serio estos discursos políticos: por otra suerte de ilusión, supone que para tener otros sentidos, el discurso no puede sostener lo que afirma. Esta simplificación procura, so pretexto de psicologismo o de sociologismo, suprimir la ambigüedad y la heterogeneidad culturales.

16 Cf F. Bourricaud, «Le kaléidoscope universitaire» en *Project*, septiembre de 1968, pp. 920-935.

hecho pedazos y fragmentado en investigaciones dispersas entre las cuales el estudiante circula librado a su suerte. Y si el docente dispone de una posición firme (su especialidad) en el momento de considerar la ampliación de otros sectores de la investigación, no ocurre lo mismo con los estudiantes, que entran en esta especie de taller multiforme sin conocer los antecedentes, sin referencias de base y con innumerables curiosidades, aguzadas todavía más por la expansión de todos los azimuts de la investigación o por las exigencias incoherentes de los profesores. Desde este punto de vista, la enseñanza universitaria agrega su propio efecto a la multiplicidad de informaciones y de imágenes a los que la cultura de masas sirve de vehículo. No las ordena, se suma a ellas. No la resuelve, ella misma se integra como una de sus partes.

En consecuencia, la cultura de los estudiantes del primer ciclo es a menudo acumulativa y antológica. Procede por «colages» y por yuxtaposiciones mientras que, en el interior de cada especialidad, al modo de una iniciación que presenta paradojalmente (y abstractamente) la disciplina bajo su forma más rígida (y finalmente menos científica), el discurso universitario separa cuidadosamente los «libros básicos» de los «libros de divulgación», clasifica minuciosamente las referencias según su «valor» en una gradación propia de los docentes, se sitúa a sí mismo gracias a una diferenciación entre lo «puro» y lo «impuro», y se distingue así de toda vulgarización. De este modo, el docente queda estupefacto, como ante una aberración quasi-blasfematoria, cuando el estudiante asocia la mejor «obra básica» a la «peor» de las divulgaciones, sin que aparente tener la sensación de la diferencia de niveles entre ellos. Esta nivelación desafía la jerarquización característica de las referencias universitarias.

Esta nivelación traduce, sin embargo, la coexistencia de hecho, en el estudiante, de los consejos provenientes del profesor con las demandas publicitarias. Corresponde al espacio cultural donde el libro académico se codea con los demás en las colecciones de bolsillo. Expresa a una cultura de masas que define una superficie, y no una jerarquización, y que combina ofertas, curiosidades e impresiones. Revela además lo que *hace* el profesor, incluso aunque no lo diga, cuando la información periodística o las leyendas sobre los «manifestantes» modifican sus perspectivas sobre sus propias ciencias y cambian sus reacciones de cara a los estudiantes. Desde este punto de vista, el propio abucheo remite también a una anomia cultural del

estudiante,¹⁷ y pone en evidencia lo que el maestro no revela más que por su negación o a través de su silencio.

La producción cultural

El docente se equivoca cuando pone al coraje intelectual en la urgencia de tener un discurso propio. Se arriesga a la vez a no hacerse entender y a faltar igualmente al cumplimiento de su tarea esencial, a la vez pedagógica y científica. No se hace entender porque, creyendo hablar en nombre de un saber «superior» (por sus orígenes y sus referencias) entra de hecho en un sistema acumulativo donde su afirmación no puede tener el sentido que él le da. Si en ese momento es escuchado (pero no «entendido») es porque ello resulta inevitable y necesario, en tanto guardián de la puerta del examen y de todo lo que se encuentra detrás. Pero, temerosos de pasar por sus condiciones, sus auditores saben también lo inútil que resultaría una discusión con él. En muchas de las universidades, se constata, en efecto, que los estudiantes parecen renunciar a hablar. Su silencio se entiende. ¿Para qué hablar si no serán entendidos. Y, además ¿quedá todavía, en las unidades de enseñanza, algo más que la resignación encolerizada o la violencia con la cual la mayoría de los estudiantes desafía las formas y las justificaciones ideológicas, aunque reconozcan el sentido?

Sobre todo, por esta táctica del «coraje» y por su voluntad de tener los valores patentados por la academia (y por su propia formación), el docente se pone en la situación de no entender ni la figura que toma la expresión de sentido en este contexto, ni la demanda que comporta.

Pues a menudo, con los materiales de su cultura, el estudiante procede a la manera de los collages, como por otra parte se hace con el bricolaje individual de numerosos registros sonoros, o con una combinación de pinturas «nobles» con imágenes publicitarias. La

17. En «Chahut traditionnel et chahut anomique dans l'enseignement du second degré» (*Revue française de sociologie*, t. VIII, número especial, 1967, pp. 17-33) Jean Testanière muestra cómo la aparición de una nueva forma de estudiantina está ligada a la movilidad y a la diversificación sociales del público escolar. De esta relación entre la ampliación del público y la disminución de su aptitud a integrarse al sistema pedagógico tradicional, es necesario relevar el alcance y las manifestaciones culturales.

creatividad es el acto de reutilizar y de asociar materiales heterogéneos. El sentido tiende a la significación de lo que afecta su reempleo. En este caso, el sentido nada dice por sí mismo; elimina todo valor «sagrado» en el cual sea acreditado un signo en particular: implica el rechazo de todo objeto tenido por «noble» o permanentemente.¹⁸ Se afirma así con pudor, al mismo tiempo que toma la forma de la blasfemia. El material universitario no podrá contar con privilegios por el solo hecho de provenir de una agregado, de una «buena tesis» o de una investigación de larga duración.

Lo que se vuelve central es el *acto* mismo del collage, la invención de formas y de combinaciones, y los procesos que hacen posible multiplicar las composiciones. Acto técnico por excelencia. La atención se traslada entonces hacia las prácticas. Nadie se sorprenderá de ver el interés de los estudiantes por pasar de los *productos* de la investigación a los *métodos de producción*. Desde este punto de vista, este interés es semejante entre los científicos y los literatos. Pero se frustra en la medida en que el profesor pasa el tiempo (mata el tiempo) *exponiendo sus resultados*, y no explicando, en el curso de una praxis colectiva, *cómo* los obtiene, lo cual apasionaría a sus alumnos.

Por cierto, esto significaría exponer sus investigaciones a la crítica, en una relación homóloga a la que mantiene con sus «colegas». Pero, por esta razón, no interrumpe el desarrollo de los productos adquiridos; obra. Más aún, no responde solamente a una pregunta que se realiza esencialmente sobre sus métodos, y a una tarea pedagógica proporcional a la multiplicidad de las creaciones a las cuales es susceptible un material cultural hoy casi indefinido; en suma, no se adapta solamente a la cuestión *¿qué hago con esto?*; se sitúa al mismo tiempo en el lugar donde se ubican las investigaciones más determinantes, o se elaboran las nuevas *prácticas* científicas (literarias, sociológicas, psicológicas, etc.), donde pueden ser verificadas, criticadas y confrontadas, como lo hace por ejemplo la historiografía cuando descubre el blanco del campesinado en nuestra historia y trata de descubrir otras *técnicas* de análisis diferentes de aquéllas de las que han sido inventores los especialistas y los beneficiarios que privilegian el documento literario o el escrito. Está en el terreno de la investigación al mismo tiempo que sus estudiantes.

Esta coincidencia (*¿será verdaderamente tal?*) presenta la

18. Alfred Willener analiza diversas formas de este fenómeno en *L'Image-action de la société ou la politisation culturelle*, Seuil, 1970.

posibilidad de establecer el matrimonio entre una pedagogía acorde con la masificación de la universidad y las exigencias de la investigación científica. En esta línea, la enseñanza tendría por principio menos un contenido común que un estilo. No sería incompatible con la heterogeneidad de los conocimientos y de las experiencias entre los estudiantes (como entre estudiantes y docentes), puesto que se definiría cada vez por medio de una operación de la cual el profesor sería el ingeniero-consejero, y por la puesta a punto de métodos destinados a trazar posibilidades técnicas a través de la cultura de masas.

Esta perspectiva está abierta de derecho por la noción de TP (trabajos prácticos) y, de hecho, por diversos seminarios –cuando los TP no constan sólo de exposiciones o de aplicaciones de saberes ya constituidos, sino de aprendizajes de métodos, una práctica de textos, la experiencia de las fabricaciones culturales y de las «maneras de proceder». Entonces, cuando el obrero que participa en un estudio sobre la historia de las políticas sindicales puede, en nombre de su propia experiencia de militante, colaborar en el trabajo del grupo que *hace* la historia, confrontar el discurso que ha tenido en su sindicato con el modo en el cual lo produce científicamente la historiografía, y encontrar allí, junto con sus compañeros estudiantes o asalariados, una técnica de reflexión sobre la sociedad o sobre sus propias opciones.

En este caso, la escuela-ocio (*scholè* significa ocio) se convierte en un trabajo necesario en una cultura técnica. Establece un *acto* productor de significaciones, y un medio para orientarse en el centro del escaparate lujoso de una civilización que parece poner a sus clientes en la disposición de *voyeurs* y de consumidores (posición a largo plazo insostenible) y los vuelve tanto más pasivos cuanto que más torrentosas las informaciones.¹⁹

19. Respecto de este tema, es necesario subrayar hasta qué punto es intolerable la cultura que combina impotencia en la acción y acumulación de saber. Los estudios sobre la enseñanza primaria han mostrado lo que tenía de traumatizante para los niños una mejor información sobre las desgracias de Biafra o la Guerra de Vietnam, cuando se acompaña de una desmitificación de las formas de ayuda que, ayer, proporcionaban las *actividades* a los *conocimientos*. Se recuerda el caso del estudiante de Lille que preguntaba, la víspera del día en que iba a quemarse con gasolina: ¿Es posible todavía encarar alguna acción? La cuestión es universal. La violencia es aquí el síntoma que mejor la responde.

La autonomía: un sueño

Una convicción, y casi un reflejo exclusivamente universitario, atraviesa la comunicación con el mundo del trabajo: el de la *autonomía* arraigada en la tradición de un *cuerpo* universitario. La autonomía se traduce tanto en instituciones y privilegios como en concepciones epistemológicas: ella crea las barreras y las distinciones. Explica sin duda, también, en buena parte, el desarrollo atrofiado de los IUT (Institutos universitarios de tecnología)²⁰ donde el reclutamiento representa este año [1973] una vigésima parte de los estudiantes (33.000 en IUT contra 633.000) mientras que sus equivalentes norteamericanos (los *Community colleges*) reúnen un tercio de los estudiantes (447.000 en CC contra 992.000 en los *colleges* tradicionales [de las universidades]). Lo que se cuestiona aquí no es solamente un descrédito de la cultura profesional en relación con la cultura universitaria, o la fuerza de los prejuicios sociales, o la insuficiencia de créditos acordados a los IUT, sino la voluntad tácita o explícita de *preservar* la evolución autónoma de la enseñanza universitaria y de situar fuera del sistema de producción la empresa autodenominada desinteresada que despilfarra hombres, fuerzas y dinero por salvaguardar la cultura de los privilegiados. La producción cultural no es posible en un sistema que, en nombre de la autonomía, se coloca al margen de las leyes económicas y sociales de una promoción nacional.

Esta estructura no es más que una ficción. En lo que concierne a los problemas políticos, P. Ricoeur lo ha subrayado vigorosamente antes de su partida [del cargo de decano de la universidad] de Nanterre y en su renuncia. Los problemas fundamentales de la universidad conciernen al país en su conjunto y la mayor parte de ellos «no pueden ser corregidos en una sociedad que se resiste a serlo»,²¹ no se puede «atribuir a las autoridades universitarias la responsabilidad de resolver, por una apelación a la fuerza, un

20 Sobre los IUT, problema capital, se pueden leer los primeros estudios que les han sido dedicados después de su creación (7 de enero de 1966): R. Guillemeau y G. Salesse, «Les Instituts universitaires de technologie», en *Education* (Sevpen), nº 8, 7 de noviembre de 1968; A Leblond, «La place de IUT dans l'enseignement supérieur», en *Avenir* (Paris, BUS), nº 188, noviembre de 1967, pp. 46-50; M. Menard, «Les IUT», en *Avenir*, nº 189, diciembre de 1967; F. Russo, «Les IUT», en *Études*, julio-agosto de 1967, *Le Monde*, 10 de junio de 1970, etcétera.

21. Cf. M. De Certeau y D. Julia, *op. cit.*, p. 525.

problema que el Estado se confiesa incapaz de arreglar por medios propiamente políticos». ²² A la inversa, la universidad ya no puede pensarse como autónoma. La universidad es un lugar donde se ejercen influencias políticas, pero no constituye una entre ellas. ¿Por qué entonces conservar una ficción jurídica que data de los tiempos en que el país estaba constituido por un conjunto de «cuerpos», mientras que hoy ya no protege ni siquiera a los universitarios contra intervenciones de toda suerte, y todo ello al solo efecto de justificar las rigideces mentales, de exasperar el rechazo a una situación nueva y de facilitar coartadas universitarias o políticas?

Lo mismo ocurre desde el punto de vista cultural, lo hemos visto. Pero sería necesario, si el tema no resultara particularmente complejo y delicado, tener en cuenta las «franquicias universitarias» que permiten al profesor renunciar a su cátedra, elegir individualmente sus itinerarios sobre las arenas movedizas de los UER, o de proceder a los recortes que los estudiantes (es decir, la nación del mañana) deberán aceptar. Aquí también este poder es en parte ficticio pues, por un lado, está sometido a presiones exteriores (y, en consecuencia, fuerzas que no se presentan bajo su verdadero aspecto) y, por otra parte, está ligada a la irresponsabilidad de sus beneficiarios ante la nación. El reproche que debe hacerse a las franquicias no es el de existir, sino el de enmascarar o terminar por convertirse en instrumento de reflejo, de no ser críticas y de promover relaciones de fuerza que las hacen pasar por afirmaciones de sentido.²³

Bañada ella misma por la cultura de masas, la universidad se encuentra en una posición donde es igualmente necesario que la enseñanza sea un *acto de producción* y el estudiante se convierta en un *trabajador*. Como lo muestra E. Bloch-Lainé, no es posible sino que, combinada con el mundo del trabajo, la universidad pueda recibir cada vez más obreros y los estudiantes participar cada vez más en las responsabilidades del trabajo profesional.²⁴ Una hipótesis semejante unificó la exigencia más fundamental de 1968: la desaparición de las categorías *aisladas* de estudiante o

22. P. Ricoeur, Carta de dimisión, publicada en *Le Monde*, 18 de marzo de 1970.

23. Cf. sobre este tema los análisis de P. Bourdieu y J.C. Passeron, *La Reproduction*, Minuit, 1970.

24. E. Bloch-Lainé, «Bâtir des utopies concrètes», en *Project*, mayo de 1970, p. 513.

de profesor (distinta de la de trabajador) en vistas de una homogeneización del trabajo. Lo que se llama introducción de la cultura de masas en la universidad es el nacimiento del trabajador estudiante y del trabajador docente, la abolición de la división social del trabajo. «Es necesario entonces que cada docente admita por sí mismo la necesidad de ir a buscar su saber *en otra parte*, y que, para ello, se hace necesario *otra cosa*.»²⁵

25. J. Julliard, «Sauver l'université», en *Le Nouvel Observateur*, 4-10 de mayo de 1970.

VI

LA CULTURA Y LA ESCUELA

El contenido de la enseñanza y la relación pedagógica

Las resistencias encontradas por el informe Rouchette¹ sobre la enseñanza del francés manifiestan ya, por su extrema vivacidad, que el cambio de contenidos puede poner en crisis una organización de la escuela y de la cultura. Así, cuando sustituye por una justificación historizante del francés una descripción de su coherencia sincrónica, el informe desestructura una relación con la lengua madre. Lo mismo ocurre en otros terrenos. En una clase del liceo reemplazar a Racine por Brecht es modificar la relación de la enseñanza con una tradición autorizada, recibida entre nosotros, ligada a los padres y a los valores «nobles»; es, además, introducir una problemática política contraria al modelo cultural que estableció al maestro (de escuela) como manipulador de la expresión popular.

Dos o tres casos muestran bien las implicaciones sociológicas de los cambios en el contenido de la enseñanza. El primero, es el mito de la Unidad original, asociado a la pureza de la lengua: el *buen francés* estaría grabado en los libros de ayer. La unidad es el tesoro encerrado en el pasado y en el escrito, del cual los maestros son los depositarios. El plan Rouchette quiebra estas Tablas de la Ley (desde esta perspectiva, no es el primero) para proponer un

1. Marcel Rouchette (ed.), *Vers un enseignement rénové de la langue française à l'école élémentaire*, Armand Colin, 1969 (L.G.).

retorno al «ejercicio libre de la lengua». Pero es necesario ir más lejos. El francés se habla hoy en Canadá, en Bélgica, en Argelia, en Marruecos, en el África negra, en el Líbano, etc. Hay muchos franceses y no uno solo. Este presente debe formar parte de la enseñanza, si se quiere proporcionar un análisis a la experiencia lingüística de la comunicación. En la misma Francia, en cada escuela ha habido intercambios entre extranjeros que hablan franceses diferentes, pero estos intercambios no han sido de instrumentos técnicos para explicarse:~~la enseñanza excomulgada las diferencias~~ y no «reconoce» más que una forma de hablar francés: los otros no son otra cosa que bastardos, sin status social y sin legalidad científica.

Se tiene aquí la intromisión de una norma sociopolítica contraria al rigor de la descripción científica. Se opera una selección abusiva. El francés del maestro parece siempre dirigido a preservar el fetiche de la lengua unitaria, pasatista y chauvinista, la de los autores «recibidos», la de una categoría social, la de una región privilegiada. Esta lengua del maestro niega la realidad. No corresponde ni al francés que se habla en Francia ni al que se habla en ninguna otra parte. La salvaguarda de la «pureza» se impone sobre el cuidado del cambio. La educación que imparte un francés patrón prohíbe una iniciación cultural a las diferencias entre los propios francófonos. Ha desarrollado simultáneamente una alergia a la diversidad interna entre hablantes franceses y una indiferencia por las lenguas extranjeras.

Está claro que cambiar el contenido, salir del francés cristalizado en los libros, propiedad de un medio, prisionero del Hexágono,* es tocar un aspecto fundamental de la cultura, insinuar otro comportamiento cultural. En efecto, es aceptar la fragmentación de la lengua en sistemas diversificados pero articulados; pensar el francés *en plural*; introducir la relación con el otro (francófono francés o extranjero) como condición necesaria del aprendizaje y del cambio lingüístico; sustituir la multiplicidad de prácticas actuales para la preservación de un Origen legislativo en el cual los gramáticos ejercen la magistratura.

Un problema semejante concierne también al contenido: es el lugar relativo acordado a *lo escrito* y a *lo oral*. Se postula una relación entre ellos por la importancia que la enseñanza otorga a la ortografía. Desde un punto de vista cultural, privilegiar la ortografía es privilegiar el pasado.

* Hexágono (*L'Hexagone*) es una forma de referirse a Francia, que alude a la forma casi hexagonal en que su territorio aparece representado el mapa. (N. del T.).

Con la ortografía, triunfa la etimología, es decir los orígenes e historia del término. Prevalece sobre el lenguaje tal cual se lo habla. La ortografía es una ortodoxia del pasado. Se impone con el dictado, puerta estrecha y obligada de la cultura, en el sistema que hace de lo escrito la ley misma. Mientras que una lengua natural es fundamentalmente un código hablado, el código escrito es el que reina. Así, por todas partes ha sido implantado el Diccionario, arco del triunfo del francés escrito y pasado, el de los «autores» de ayer: un «monumento a los muertos» de la lengua ha sido instalado en cada banco de escolar y, progresivamente, en cada casa. Este memorial celebra a un «desconocido», un francés que jamás se ha *hablado*. El más reciente, el más científico de los diccionarios tiene un título que dice mucho: *Tesoro de la lengua francesa*. Maravilla técnica y literaria, rige la comunicación entre francófonos, en medio de los monumentos históricos.²

Chomsky y sus discípulos han protestado, después de mucho tiempo, contra la autoridad de lo escrito. Roberts, el autor americano de una *Syntaxe anglaise*, escribía en 1964: «Los sistemas escolares en general están más dedicados a enseñar a escribir que a enseñar a hablar... Ahora bien, es indiscutible que el habla es la realidad fundamental, de la cual la escritura es una simbolización secundaria.» Fundar una enseñanza sobre el principio de que el escrito es solamente la transcripción –la señal y la traza– de lo oral, es prepararse a encontrar la racionalidad en la práctica verbal (el hablar obedece a leyes) en lugar de exiliarla en un conformismo escriturario, fuera del ejercicio efectivo de la lengua. Por esta razón, se acuerda otro status a la actividad cotidiana, donde se halla el terreno mismo de la reflexión teórica; uno se sitúa de otro modo en relación con la cultura de los ciudadanos, en tanto que el útil de producción no es sino el lenguaje, mientras que lo escrito es lo producido; es posible también re-aprender en una lengua los deslizamientos entre homónimos, las circulaciones fonéticas –juegos de sonidos que producen efectos de sentidos– de los cuales la literatura oral hace un uso tan frecuente, de los cuales el psicoanálisis exhuma también la importancia y que escapan, sin embargo, a las clasificaciones escriturarias de vocablos según la distribución de las letras.

2. Al decir esto, no pretendo en absoluto negar la necesidad del diccionario; no olvido el júbilo maravilloso provocado por el itinerario de las entradas alfabéticas de Littré o de Robert que relatan los viajes, las metamorfosis y los recursos de las palabras. Pero no debe confundirse este placer (casi profesional) de la escritura con las convenciones de la lengua hablada.

Durante mi primera experiencia de enseñanza en los Estados Unidos, me ha sorprendido desde el principio ver el número de faltas de ortografía que cometan los estudiantes más avanzados. Estaba lleno de horror, originado en la escuela primaria, por las faltas de ortografía. De hecho, estos americanos me han liberado y yo he retomado mi propia historia: para los escritores franceses de los siglos XVI y XVII, lo oral constituía la primera referencia, y lo escrito su traza sobre el papel. Hoy mismo, en las escuelas se cuenta todavía la historia edificante de Malherbe cuando iba a buscar entre los tejedores de puerto Saint-Jean de París, pero el fin de esta historia es justificar la herencia de Malherbe y prohibir al maestro meterse en la escuela del francés hablado por sus alumnos en los lugares públicos. Un comportamiento cultural se inaugura y se expresa con el papel asignado a lo escrito y a lo oral en el contenido de la enseñanza.

Un último ejemplo: las *representaciones del espacio* puestas en circulación por la enseñanza de un geometría seudo «euclidian» (en su forma actual, data del siglo XVIII) y retardataria. En el lenguaje corriente nada es tan fundamental (junto con las relaciones de tiempo) como la organización espacial, según la cual se clasifica, se distribuye y se piensa todo «lo que pasa». Ahora bien, al decir de G.-Th. Guilbaud, la escuela distribuye muy a menudo los fósiles de la matemática, una arqueología y un museo de este discurso espacial que hace a lo esencial de la geometría. Aquí, incluso, el cambio de programas tendrá un impacto cultural, introduciendo, por ejemplo, esquemas que representan las acciones espaciales antes que las formas o, de modo más sabio, la tipología, es decir, un análisis que toma en cuenta el casi (por aproximación) para tratar al espacio en términos de trayectos posibles. El cálculo, ligado a una práctica del espacio, podría agregarse y precisar los discursos gestuales a los cuales se refería Descartes cuando aconsejaba ir a ver a los artesanos trabajar para descubrir el «orden» en las prácticas espaciales.

Queda claro que la cuestión de fondo es la *relación entre el contenido de la enseñanza y la relación pedagógica*. Sobre este punto el informe de Rouchette me parece insuficiente: propone modificar el vehículo, y no la manera en la cual se introduce el elemento esencial de la formación, a saber, la conversación, el intercambio entre el maestro y el alumno, es decir la experiencia

misma del francés como lenguaje y comunicación. En realidad, el plan ha sido elaborado desde 1963 en el contexto de clase experimentales que son su postulado y su soporte. Pero el papel que ha jugado aquí la relación pedagógica no ha accedido a la teoría. Ha pasado en silencio. De tanta colaboración con los alumnos, emerge solamente el discurso que describe un programa de enseñanza.

Hay aquí un síntoma de la situación actual. Se trata de saber si la relación es en sí misma productora de lenguaje, o si ella es el canal por el cual se «hace pasar» un saber establecido por los maestros; si la práctica de la comunicación debe intervenir como determinante en la creación de la cultura escolar, o si será una táctica orientada a los consumidores de productos fabricados por las oficinas especializadas; o incluso si habrá una ruptura entre saber y relación social.

Dos líneas de investigación se separan: una consagra a los contenidos (tradicionales o progresistas) elaborados por los especialistas de una disciplina; el otro adhiere a la relación pedagógica, en tanto que deriva la especialidad de una ciencia propia o bien de una experiencia concreta aislada de los trabajos sobre las disciplinas. La formación se quiebra en dos. Más exactamente, se fragmenta en múltiples objetos de estudio (proporcionales a una diseminación de saberes) que no se articulan sobre la práctica misma de la relación, consagrada a una vida oculta, subterránea, ajena a las teorías y, sin embargo, fundamental. La enseñanza oscila entre estos dos términos de una alternativa: o se refugia en el saber (que una buena formación psicológica permitirá «hacer pasar») o entra con los que aprenden en un juego de relaciones de fuerza o de seducción (en el cual los discursos científicos ya no son metáforas).

En la misma medida en que el saber escolar pierde su crédito, se encuentra reemplazado por los conocimientos adquiridos en otros lugares y más rentables; donde no está tan estrechamente ligado a ley de una sociedad, es percibido mucho más como el artificio que oculta los conflictos «reales» de la comunicación. La experiencia pedagógica refluye entonces sobre la psicología del grupo. A medida que más se marginaliza el saber, más invaden los problemas de *relación* el terreno que ocupaba aquél. Desde muchos puntos de vista, esto constituye la indicación de un nuevo papel para la escuela. Pero esta tendencia entraña efectos contrarios: una rigidez sobre el *objeto* tradicional de la enseñanza; o bien una voluntad de resolver, por el solo mejoramiento de los programas, las dificultades creadas por un nuevo funcionamiento de la escuela en la sociedad.

Cualesquiera que sean las cuestiones globales abiertas así, es imposible aceptar para la propia escuela una distinción semejante (como la que he esquematizado) entre saber y relación. Esta dicotomía entre los programas objetivos y la comunicación personal caracteriza cada vez más a la sociedad entera. La escuela podría ser *uno* de los vínculos donde es posible re-aprender la conjugación en una práctica particular. Ya, sobre un modo devenido pionero, permite la experimentación: la escuela constituye un laboratorio donde el problema social es en alguna medida miniaturizado, pero visible y tratable (y lo que no se quiere decir: regible) a condición de explicitar sus términos. Por ejemplo, se puede en ella analizar la contradicción entre el contenido y la enseñanza (cuando ello implique una relación con las obras y con los autores, con un pasado como el de las «autoridades» recibidas) y la experiencia pedagógica (cada vez que haya en ella una libre discusión entre docentes y alumnos): el lenguaje del saber implica entonces una relación jerárquica que va al encuentro del lenguaje que se elabora a partir de los cambios. Dos modelos culturales se confrontan así, pero en condiciones que permiten «tratar» el conflicto en una praxis común. Aun si esta experiencia de laboratorio en nada regla los problemas de una sociedad, hace posible el aprendizaje de procedimientos operativos ya proporcionados a la situación global de la cual las dificultades escolares no son más que un síntoma.

Este género de operación no es ni ejemplar ni generalizable. La escuela no es el centro distribuidor de la ortodoxia en materia de prácticas sociales. Al menos, bajo esta forma, la escuela puede ser uno de los puntos donde iniciar una articulación entre el saber técnico y la relación social, y donde se efectúe, gracias a la práctica colectiva, el ajuste necesario entre dos modelos culturales contradictorios. Es una tarea limitada, pero hace participar a la escuela en el trabajo, mucho más vasto, que diseña hoy día la «cultura».

Por cierto, al encarar los problemas sociales a partir de la escuela, no se los considera más que un pequeño tramo y no se pueden pronosticar para ella más que experimentos reformistas. Contrariamente a lo que hemos podido esperar alguna vez en Francia, la transformación sociopolítica no vendrá de la universidad (en el sentido más amplio). A la inversa de un pensamiento o liberal o utópico, creo que si toda revolución produce una mutación de la escuela, ya no podrá tener entre nosotros el efecto de la acción emprendedora en esta institución escolar desde siempre apoyada sobre un poder distinto del suyo, el del Estado, y en lo

sucesivo descentrada en relación con la actividad del país, debilitada interiormente y alejada de los lugares estratégicos de la organización social.

¿Las academias del saber convertidas en clubes *Méditerranée*?*

Tanto la masificación de la escuela y del liceo, como la de la universidad, cambia completamente la enseñanza, su contenido tanto como las relaciones internas. Desde hace tres años, primero la amenaza de un hundimiento, luego el regreso al orden han creado fenómenos nuevos.

Entre los docentes ha aparecido un sentimiento de inseguridad. Este sentimiento coexiste con la conciencia de su exterioridad en relación con los lugares donde se desarrolla la cultura: la usina, los *mass media*, las técnicas, las grandes empresas... La enseñanza flota en la superficie de la cultura: se defiende tanto más cuanto que sabe de su fragilidad. Se ha puesto rígida. Se apresta a reforzar la ley sobre las fronteras de un imperio del cual ya no se siente segura.

Por otra parte, los estudiantes descubren la universidad como un terreno muelle que no puede servirles de plataforma para una oposición política. Se diseñan dos corrientes, indicativas de otro funcionamiento de las universidades.

Una, la *realista*, reconoce en los productos escolares un valor de cambio, y no un valor de uso. Hace de la universidad un medio para obtener ventajas sociales. Desde esta perspectiva, los estudiantes aceptan la guillotina del examen o el formalismo de la enseñanza: es idiota, pero es una condición obligatoria. Juegan un juego que ha perdido toda credibilidad. Sin ilusión a este respecto, rechazan asumir aquí las preocupaciones personales que otros experimentan y que, introducidas en los estudios escolares, comprometen sus logros, ligados a los artificios de una lengua cerrada.

La otra corriente, la *cultural*, se encuentra sobre todo en el sector de las ciencias humanas. Se trata de adolescentes o de adultos que ya son asalariados (aunque sea parcialmente) o que

* El Club *Méditerranée* es una tradicional institución social francesa, a la que en general pertenecen los sectores dirigentes políticos y empresariales. (N. del T.)

tienen dos o tres años disponibles antes de que expire el plazo del trabajo profesional, o que, como las mujeres casadas, gozan de más libertad una vez que sus hijos han llegado a la edad escolar. Estas personas vienen a la universidad a explorar las regiones que les interesan, a buscar instrumentos y pistas para la reflexión, a descubrir países bibliográficos, a ensayar técnicamente los interrogantes que le son propios. Saben que esto no es rentable. Pero tienen otros intereses para hacerlo. Desde esta perspectiva, la ley introducida en la universidad no es la de sus reivindicaciones socioeconómicas, sino la de sus curiosidades. Ponen a la universidad del lado de los ocios culturales, para convertirla en una especie de casa de la Cultura mejor organizada, y en algo así como un *Club Méditerranée* superior.

Pienso que esta tendencia va a acentuarse y a asignar a la universidad una función cultural *paralela*, en relación con los mass media o a la formación profesional, mientras que ocupaba hasta aquí el centro de la ortodoxia cultural nacional. De allí lo que se llama, como un nombre que trata de designar todas las formas de distanciamiento social o de marginalismo cultural, el «desviacionismo» universitario. Pues, fundamentalmente, la diferencia no corresponde en principio a adhesiones políticas, sino a dos modos de empleo de la universidad, ligados, por otra parte, a reclutamientos sociales diferentes: el uno, «realista», que aspira a una rentabilidad económica; el otro, «cultural», que trabaja para crear un espacio libre, un distanciamiento político respecto del impuesto del trabajo. Se encuentran aquí dos funciones tradicionales de la universidad, pero se deben de hecho a su marginalización en el conjunto sociocultural de la nación.

Está claro que la demanda «cultural» ejerce una presión. Ésta tiene por efecto, en la «base» de la universidad, cooperaciones muy estimulantes, una preferencia para los sectores más exóticos, el sostén de las experimentaciones más nuevas, o una alergia creciente frente a la ecolalia de los docentes refugiados en los confusos campos de batalla del humanismo de antaño. Dicho de otro modo, los movimientos contradictorios caracterizan un movimiento de evolución que no comporta la preferencia de *una* ley dominante.

Las distorsiones entre la oferta y la demanda

La universidad mantiene relaciones complejas con la sociedad, bajo la forma de demandas y de ofertas cada vez menos ajustadas a reglas. Si se admite que una institución es siempre un modo de reglamentación entre oferta y demanda, no sorprenderá que estos acuerdos desarreglados y en vías de mutación tengan como signo o efecto una desestructuración de las instituciones. Señalaré solamente algunos aspectos de estas disfunciones.

La universidad es administrada por una administración anónima y saturada —cuerpo enorme, aquejado de inercia, opaco en sí mismo, viviendo una vida compleja que no se explicita en ninguna parte y devenido insensible a las directivas superiores, a las inyecciones teóricas y a los estímulos exteriores.

Aisladas, las instituciones escolares no están ni sometidas a reglas de producción comunes a toda empresa, ni articuladas sobre la formación profesional para el trabajo, ni ajustadas a una política de empleo. El impuesto nacional las exime de restricciones económicas particulares, y las liga directamente y de un modo reivindicativo, al Estado que las nutre.

La concurrencia de los *mass media* acentúa culturalmente, este aislamiento económico. Ya instalada en un magisterio de la cultura, la universidad ha sido sobrepasada por redes de formación y de información mucho más importantes que las propias. De allí que haya incertidumbres sobre lo que se le puede pedir y lo que puede ofrecer.

Más que cualquier otro «cuerpo», la universidad, encargada de las grandes cruzadas de la nación, ha sido el lugar de toma de compromiso ideológico. Como es normal, estos modelos culturales sobreviven a la coyuntura que expresan. Hoy, se encuentran retrasados respecto de la evolución socioeconómica. Pero preparan y acreditan la resistencia a una situación nueva, cuyo análisis mismo se oblitera por la repetición de discursos que han animado las campañas de antaño.

Los poderes políticos, financieros, industriales, etc., ocupan cada vez más la universidad: los partidos, las fuerzas sindicales, las grandes empresas, el ejército, guardan sectores enteros. Como África del siglo XIX, la universidad es un continente que se disputan los colonizadores: entre sindicatos y patronos,

por ejemplo, existen Fachadas.* Pero esta ocupación no es acompañada de responsabilidad en la enseñanza. Es una infiltración. Socava la «autonomía» universitaria sin correr el riesgo de sustituir a sus seudo-«autoridades» que mantienen en escena. El mercado de la oferta y la demanda es confuso cuando no se sabe quién es responsable de qué cosa.

Al mismo tiempo, en el momento en que la escuela pierde sus propias fuerzas, una extendida opinión le reclama la solución de los dos grandes problemas de la sociedad contemporánea: una redefinición de la cultura, la integración de la juventud. Se ve también refluir hacia las instituciones escolares las reivindicaciones o las frustraciones ideológicas. La sociedad de ayer comportaba una pluralidad de grupos ideológicos: organismos políticos, formaciones sociales, Iglesias, movimientos juveniles, etc. Un desierto de credibilidad ha sucedido a esta proliferación, la misma en la cual las fuerzas han sobrevivido a sus creencias y las utilizan todavía (pero con fines más publicitarios que programáticos). Ahora bien, la universidad se ve a menudo recibiendo el injusto reproche de manifestar más que otros este vacío ideológico, o la exigencia exorbitante de colmar ese hueco. Testimonios de una mutación global en los marcos de referencias, los docentes son a menudo prisioneros de esta demanda, y también los cómplices de este reproche, en la medida en que comparten la ilusión de creer que tienen o que deberían tener «valores» para distribuir.

De este cuadro pesimista (pero que también es necesario trazar), surge al menos, según creo, que es necesario repensar y sustituir la escuela en función de las relaciones efectivas entre la oferta y la demanda.

La cultura escolar se presenta por otra parte como desinteresada, pero se apoya sobre un poder sólido. La enseñanza del siglo XIX se adosaba al poder republicano, laico, etc. Esto comportaba cierto desinterés, pero solamente en la medida en que se creaba un espacio de trabajo no afectado de inmediato a una profesión o a un poder. Este espacio no estaba menos condicionado por la existencia de un poder y destinado a «reproducirlo».

Hoy día, la certeza que postulaba esta cultura desinteresada parece faltar. Se ve aparecer entre los estudiantes, tanto en el Secundario como también en el Superior, la convicción o la sospecha de que el poder ya no los sostiene. También falta aquí

* Se considera que el incidente de Fachoda, por el que tropas francesas deben retirarse ante la presión británica, es el fin del proyecto francés de crear un imperio del Atlántico al Índico. (N. del T.)

otro apoyo. Veo aquí un signo en el hecho de que la parte más activa de los universitarios franceses adhiere al comunismo.³ Dos aspectos de esta muy nueva evolución me sorprenden. En primer lugar, el Partido Comunista ofrece a los intelectuales franceses una referencia ideológica que sustituye lo que ayer eran el patriotismo, el laicismo, el científicismo, el positivismo... mientras que el poder es incapaz de provérselo (de Gaulle era una fuente plena de significantes; Pompidou es la rareza). Por otra parte, el estudiante adhiere siempre a un poder, termina siendo fundamentalmente un funcionario. Pero, puesto que el apoyo que representaba hasta aquí el poder político falta o se torna vergonzante, se busca en un Partido una fuerza constituida.

Desde el siglo XVI, el cuerpo docente siempre ha tenido necesidad de esta doble referencia: una, una ideología, que mantenga en la enseñanza la posibilidad de una misión, de un evangelismo; la otra, una fuerza, pues la enseñanza no tiene otro poder que el que afecta la organización de una sociedad. Este doble papel ha sido desempeñado primero por la Iglesia, luego por el Estado, y muestra la relación de una cultura «desinterada» con un poder interesado.

La investigación, un problema «político»

De hecho, entre investigación y enseñanza o divulgación existe una tensión creciente. Por una parte, el nivel del presupuesto, la parte destinada a la investigación, disminuye en todos los países europeos, de manera a veces catastrófica. Por otra parte, en la experiencia escolar efectiva, las exigencias de la enseñanza absorben casi todas las fuerzas de los docentes. Sin embargo, en la tradición francesa, el profesor disponía de ocio, que se acrecentaba por otra parte con su ascenso en las escalas jerárquicas, y que le permitía mantenerse como investigador. Hasta en la enseñanza primaria, con sus sesiones o trabajos de pedagogía, se mantenía este aspecto investigativo. Lo que priva hoy en la política universitaria es la inmediatez de las relaciones docentes/alumnos. El margen de crítica o de autocrítica que representaba la investigación se encuentra disminuido. Ahora bien, los problemas graves, por ejemplo, las relaciones entre el desarrollo económico y la

3. Esto fue escrito en 1972 (L.G.).

cultura, etc., reclaman, por el contrario, y más que nunca, una reflexión fundamental. Esta urgencia crece a medida que disminuyen los fondos que le son afectados.

La tradición francesa establecía una relación jerárquica entre el investigador y el docente. Las comisiones de especialistas elaboraban los programas difundidos a continuación por todo el conjunto de la educación nacional. En la micro-unidad de enseñanza se enseñaba el libro que tenía autoridad, es decir, el producto de una investigación. La investigación estaba en el inicio de una difusión. En estos días, esa relación es inversa. En el nivel de las grandes instituciones, lo que importa es una política centrada en la satisfacción inmediata de las necesidades y en la organización administrativa. Administrar y arreglar, después lo urgente. En suma, se hace pedagogía o divulgación. La investigación se encuentra desdibujada. Sin embargo, en la base, en el nivel de las pequeñas unidades, existe un hormiguero de investigaciones: pequeños laboratorios, experiencias nuevas que provocan la metamorfosis de la disciplina y de la relación pedagógica. Esto resulta a la vez muy importante y muy peligroso. Muy importante, porque en este caso sí la investigación parte de la base y se remonta; no es elitista, no se define desde lo alto. Muy peligroso, porque existe una parcelización de experiencias demasiado minúsculas para contar con los medios suficientes. Más allá de un umbral marcado por un límite financiero, la investigación no puede proseguirse. Además, esas investigaciones diseminadas no puede articularse sobre otras. Fuegos fatuos en la noche, iluminan un poco en todas partes, en las universidades y en los liceos. Luego, muy rápido, se extinguen. Me preocupa mucho el efecto de laxitud y de acobardamiento que entraña una investigación que no está sostenida por las estructuras globales de la enseñanza.

Una escuela crítica

Todo experiencia particular funciona en un sistema de estructuras económicas. Por ejemplo, los proyectos de formación permanente en Grenoble ya han suscitado la formación para el patronato de una clientela de empresas de las que se erige en representante. Tratará así de imponer sus normas y de utilizar las pasantías

de acuerdo con sus propias perspectivas. La experiencia es aislable del conjunto socioeconómico en el que interviene. En algún momento, una unidad particular de enseñanza por autónoma, marginal o nueva que resulte, no puede evitar el problema de su relación con los poderes existentes.

Retengamos solamente el caso de las relaciones entre la escuela y el poder. Desde hace tres siglos, y sobre todo desde la Revolución Francesa, la escuela ha sido el arma de una centralización política. Es necesario agregar que ha sido también el instrumento de una promoción democrática. Esto se traduce hasta en la más pequeña ciudad por una modificación de su geografía. La ciudad o el burgo quedan «marcados» por la implantación de una escuela: espacio estático, no conforme al medio, es un lugar geométrico como el cuartel, con sus salas cuadradas y sus corredores rectilíneos, proyección arquitectural de la enseñanza que se impartía en ella. Este templo de la razón y de la centralización imponía sobre la aldea su sello de un poder cultural.

Hoy en día la situación es diferente. El poder cultural ya no está localizado en una escuela. Se infiltra por todas partes, no importa en qué casa, no importa en qué habitación, por medio de las pantallas de la televisión. Se «personaliza». Por todas partes insinúa sus productos. Se hace íntima. Esto cambia la posición de la escuela. Ayer, como representante del Estado-pedagogo, tenía enfrente y por adversario a la familia, que desempeñaba el papel del control. Cada tarde, el regreso de los niños a sus casa permitía un reajuste familiar en relación con la cultura enseñada en la escuela. En nuestros días, la escuela ocupa casi el lugar inverso: en relación con la familia, invadida a su vez por la imagen televisiva, puede convertirse en el lugar de control donde se aprende el modo de emplear la información dada de allí en adelante fuera de la escuela. Ayer, la escuela era el canal de centralización. En nuestros días, la información llega por los múltiples canales de la televisión, de la publicidad, del comercio, de los afiches, etc. Y la escuela puede formar un núcleo crítico en el que las materias y los alumnos elaboren una práctica propia de esta información venida de otras partes.

En esta misma medida, la escuela ya no mantiene la misma relación con el poder. De aquí en más, juega sobre dos tableros. Sigue siendo una institución del Estado, delegada por el gobierno para difundir un modelo cultural definido desde el centro. Por otra parte, se encuentra en una posición a la vez amenazada y crítica en relación con la cultura que difunden los *mass media*, etc. Esta ambivalencia puede constituir un polo de resistencia (que no es

necesariamente contestatario). De hecho, entre los maestros, se desarrolla el espíritu crítico. Tiende, ante todo, a su posición sociológica: es el efecto sociológico de su situación marginalizada. Los docentes ya no son el centro de la cultura, pero sí sus bordes. Aunque dependan del ministerio de una estructura estática, los docentes pueden encontrar así el medio de tomar distancia de la perspectiva de imperialismo cultural cada vez más divulgado por la publicidad, o la televisión, etc. Puede asegurarse así una pluralidad de señales culturales.

Multilocación de la cultura

La enseñanza francesa se encuentra en posiciones muy diversas. Topográficamente, podrían distinguirse tres. En primer lugar, vive en un mundo fijo: la centralización administrativa de la escuela tiene por efecto en el cuerpo entero una parálisis, una latencia cultural, un pasatismo extraordinario. A pesar de las reformas que conceden más responsabilidades al escalafón académico regional, o a cada liceo, la uniformización continúa congelando el cuerpo de la Educación nacional.

Sin embargo, pueden constatarse múltiples porosidades culturales, fenómenos de simbiosis con el medio. Tales como los acuerdos orientados hacia la formación permanente, o los convenios entre una empresa o una asociación de empresas industriales y una escuela técnica o una universidad. En todos estos puntos, la fronteras del cuerpo se ablandan y se transforman. Ya no se sabe bien dónde se sostiene la escuela. Nuevas unidades se forman, que no se pueden definir como escolares. Una nueva organización se esboza, aun cuando estos cambios localizados parezcan, por el momento, hacer más inerte el resto del cuerpo y más difícil la reforma del conjunto.

La escuela no es solamente un *no man's land* en relación con los verdaderos lugares de la cultura. Es entonces un agente de transición, diría incluso de tránsito. Se ven nacer nuevas formas, trabajo enorme que suscita conflictos políticos. Un ejemplo: la formación permanente. Las instituciones establecidas o los gran-

des feudos del régimen se disputan las sumas colosales atribuidas a este sector. Cada uno desea acreditarse la experiencia en los cursos para incrementar su imperio o hacer prevalecer sus concepciones. Estas luchas prueban, al menos, que las cosas bullen.

Por último, el tercer lugar de la escuela. Numerosas organizaciones industriales, profesionales, sindicales, o simplemente revistas profesionales, aseguran por sí mismas una amplia formación que se extiende de la reflexión sobre los valores hasta el análisis técnico. Una abundante literatura pedagógica y cultural se desarrolla sobre la base de oficios o de actividades propias de las horas libres: la pesca, la jardinería, el bricolaje... Esto es más importante, a mi parecer, que los manuales escolares. Es una enseñanza autónoma respecto de la universidad, aunque esta producción, a menudo, vuelva a tener en cuenta los modelos elaborados ayer para el uso de la escuela. Si se puede acusar a la escuela de ser inerte o marginal, se puede reprochar a la cultura definida por estos lazos profesionales o técnicos de ser utilitarista. La cultura funciona aquí según los productos a vender, según la profesión o según el tipo de organización industrial que se quiere promover: cultura deliberadamente interesada.

Se asiste entonces a una *multilocación de la cultura*. Se hace posible mantener numerosos tipos de referencias culturales. En relación con el monopolio que detentaba la escuela, se hace posible una libertad más grande gracias a este juego de instancias culturales diferentes. Por eso, me parece prematuro e irrealista suponer que la escuela ha concluido su etapa y que los problemas culturales se sitúan únicamente en la base de la actividad; o afirmar lo contrario, para trasladar a la escuela todo lo que se hace en las empresas industriales o técnicas. Los diferentes lugares culturales representan una construcción triangular que da a cada uno un lugar en la autonomía cultural, un espacio de creatividad propia. Por cierto, semejante «libertad» podría no ser más que ilusoria, pues estos tres polos (si no se tienen otros en cuenta) se inscriben también en un sistema que, al homogeneizarse, hace ficticias las diferencias. Pese a todo, la estructura rígida de la enseñanza francesa parece ser progresivamente reemplazada por una pluralidad de instituciones. Éstas se constituyen a través de conflictos políticos y económicos. La industria querría recuperar el conjunto; la Educación nacional no puede dejar escapar la enseñanza tradicional, e intenta traer a su redil la formación permanente. Debe trabajar para que no resulte un monolitismo

más oprimente todavía, sino que conduce de por sí a la génesis de lo plural.

Una parte considerable de la cultura está excomulgada de la enseñanza. Por ejemplo, las actividades profesionales (salvo algunas, llamadas «liberales») no son reconocidas como culturales. En las IUT, se aprende una profesión y se agregan algunas clases de una filosofía o de una cultura general extrañas a la actividad profesional. Un simple barniz de cultura patentada se extiende sobre la actividad técnica que, sin embargo, es en sí misma un lugar fundamental de la cultura.

Por cierto, es verdad que no importa qué actividad humana *pueda* ser cultural, no lo será necesariamente a menos que forzosamente se la reconozca como tal. Por más que haya verdaderamente cultura, no es suficiente ser autor de prácticas sociales: es necesario que las prácticas sociales tengan significación para los que las efectúan. En otra época, esta incorporación del obrar al sentido ha sido facilitado por la religión, que afectaba de significación a los menores gestos de la vida cotidiana. Abrir un surco, fabricar una silla, manejar un fresa, afirmaba, tenía un sentido. Lo que la religión representaba, el socialismo, el patriotismo, otras grandes convicciones integradoras, lo han asegurado también. Pero ¿dónde se encuentran en nuestros días? En el presente, el riesgo del sentido es algo *a descubrir*, sin la protección de una ideología englobadora.

Ese riesgo ¿es al menos posible? Se trata de que una cultura monólica impide a las actividades creadoras convertirse en significantes. Ella predomina todavía. Las conductas reales, ciertamente mayoritarias, son culturalmente silenciosas: no se las reconoce. A tal o cual modo parcelario de práctica social, se le atribuye el papel de ser «la» cultura. Se le hace sobrellevar el peso de la cultura a una categoría minoritaria de creaciones y de prácticas sociales, en detrimento de otras: regiones enteras de la experiencia se encuentran así desprovistas de señales que les permitan afectar una significación para sus conductas, para sus invenciones, para su creatividad.

No existe el lugar en la sociedad en el cual se pueda proveer a los otros lo que otorga poder en significación. Ello sería restaurar el modelo unitario: una religión impuesta a todos, una ideología del Estado, o el «humanismo» de una clase colonizadora. ¿Algún grupo tiene el derecho a definir en lugar de los otros lo que debe ser significativo para los demás? Por cierto, la cultura, más que nunca antes, está en las manos del poder; el medio de instalarla, tanto antes como ahora, oculta bajo un «sentido del hombre», una

razón de Estado. Pero la cultura en singular se ha convertido en una mistificación política. Más aun, resulta mortífera. Amenaza la creatividad misma. Sin duda, se trata de un problema nuevo que se encuentra ante la hipótesis de una pluralidad de culturas, es decir, de sistemas de referencia y significación heterogéneos unos en relación con los otros. A la homogeneización de las estructuras económicas debe corresponder la diversificación de las expresiones y de las instituciones culturales. Cuanto más se unifica la economía, tanto más debe diferenciarse la cultura. No es seguro que esto vaya a ocurrir, ni tampoco que vayamos efectivamente en esa dirección. Pero, por otro lado, ¿es posible sostener que, en última instancia, la significación de la existencia es idéntica en las múltiples formas que implica el riesgo de ser hombre? Es una práctica significante: consiste no tanto en recibir como en realizar el acto por el cual cada uno *pone su marca* en lo que los otros le dan para vivir y para pensar.

VII MINORÍAS

¿Reivindicaciones culturales o políticas?

*-Los registros gracias a los cuales un movimiento minoritario puede tomar forma son el cultural y el político. El peligro que conviene subrayar es que el riesgo siempre se pierde en uno o en otro, el exclusivamente cultural o el exclusivamente político.*¹

La dificultad de cierto número de movimientos minoritarios, en un primer momento, es tener que situarse negativamente. Una autonomía cultural, social o étnica se manifiesta siempre diciendo *no*: No, dice el negro, yo no soy un americano. No, dice el indio, yo no soy un chileno o un argentino. No, dice el bretón, yo no soy un francés. Es ésta una posición de partida absolutamente fundamental, pero deviene muy rápidamente errónea si se permanece en ella: se corre el riesgo de tener o sólo una ideología política o sólo una ideología exclusivamente cultural.

Y digo bien ideología política, puesto que la minoría no es una fuerza política efectiva, al menos en la medida en que se mantienen las estructuras centralizadas que eliminan la posibilidad social para una minoría de manifestarse por su propia cuenta: se cae entonces en la ideología, en el discurso.

Por otra parte, la forma más inmediata de manifestación es de orden cultural. La reivindicación bretona dice: «Nosotros tenemos otras tradiciones, nos referimos a otra historia, tenemos otras

1. Declaraciones reunidas [en 1972] por Patrick Mignon y Olivier Mongin.

formas de comunicación, etc.» Pero si se mantiene este elemento cultural, se recupera fatalmente un día u otro, justamente porque la manifestación cultural no es más que la superficie de una unidad social que no se ha dado todavía su propia consistencia político-cultural.

Mantener esta representación cultural es entrar en el juego de una sociedad que ha constituido lo cultural como espectáculo, y que instaura por todas partes los elementos culturales como objetos folklóricos de una comercialización económico-política. De allí que, si tiende a una representación cultural, queda atrapado en este «teatro» nacional que comportará también, porque además es de por sí muy divertido, personajes bretones o, en otros casos, occitanos, catalanes, etc., consignados junto a los drogadictos o a los desviados. La manifestación cultural, al tratar de testimoniar alguna forma de autonomía, se pierde por el terreno mismo en el cual se sitúa cuando procura darse una definición cultural. Además, en el nivel de esta expresión cultural se aprecia muy bien cómo se contradice a medida que pasa el tiempo. Tomo, por ejemplo, un artículo muy interesante de Larzac.² El autor protesta contra las asimilaciones de los occitanos a la historia francesa. ¿Cómo procede? Se refiere siempre a la cronología francesa. Dice, por ejemplo: «La derrota de Muret, nuestro Waterloo», «Montségur, nuestro Oradour», etc. De hecho, la referencia es francesa y su negativa parece que todavía permite designar la historia occitana. En los primeros tiempos ¿cómo podría ser de otra manera? Esta historia occitana no puede contarse más que en la lengua de la otra, que es su inversa. Pero mientras se mantenga aquí, se encuentra en una posición vacía. Se indica un lugar, pero es necesario ocuparlo. Es necesario tenerlo como un acto político propio. Tan sólo un poder permite tomar la palabra por propia cuenta, y pronunciarla como tal.

Hay aquí un problema de fondo. Pues, de modo más general, la reivindicación a menudo aparece ligada a una dependencia económica y política más grande. En el Québec, en Occitania o en Bretaña, la progresiva desaparición de una independencia económica (que incluso mantenía el aislamiento de los campos) y el progreso de la centralización provocan un reflujo de la autonomía hacia lo cultural. Desde esta perspectiva, la reivindicación cultural aparece como un resto y como una compensación.

Aquí se combina otro fenómeno aparentemente contrario. Ha

2. Larzac, «Décoloniser l'histoire occitane» en *Les Temps modernes*, nov. de 1971.

faltado un enriquecimiento (¡siquiera relativo!) de los franceses del Québec o una promoción de los dirigentes campesinos de Bretaña (en las cooperativas, en los ayuntamientos, etc.) para que pudiera aparecer la reivindicación autonomista. Al salir de su aislamiento y al entrar en el juego de las estructuras económicas o políticas, los quebequinos y los bretones se han dado cuenta de que su promoción se mantiene en un nivel que de golpe se topará con el de los detentores de los lugares más altos. Esta promoción ha permitido una toma de conciencia. Ha hecho salir de las sombras las fuerzas de represión que se mantenían invisibles o menos visibles que cuando nada los amenazaba.

Pero esta promoción amenaza también a aquellos que son sus sujetos. En muchas regiones, asimila a muchas generaciones a la cultura a la que sirven de vehículo las estructuras económicas de las cuales forman parte. Las señales tradicionales (lingüísticas, costumbristas, familiares) se alejan, se borran, se pierden de todos modos: el uso de la lengua propia se localiza en actividades marginales, se convierte en periférico, a veces se extingue. Este desvanecimiento hace difícil, algunas veces imposible o angustiosa, la identificación. ¿Cómo encontrarse una identidad bretona u occitana cuando las señales que lo hacían posible para los padres o para los abuelos se han borrado o vuelto inertes? Hay entonces un retorno brutal a las tradiciones locales, a la lengua propia, pero como algo que ya se ha convertido en extraño: se vuelve a aquello que es todavía parte de sí (un medio de identificarse), pero ya otro, alterado.

Puede reconocerse un fenómeno análogo en lo que Edgar Morin notó a propósito de Plodémét:³ la conciencia de ser «breton» está ligada a una consolidación cultural: Así, hasta la guerra de 1914, los (y no hablo de los parlamentarios o de los burgueses) se identificaban distinguiéndose los unos de los otros. Entre 1914 y 1918, los lugareños que llegaban a los cuarteles se veían tratados de «bretones» por los parisinos y por los otros provincianos; tomaron conciencia de que eran «bretones» en el momento en que, precisamente, se mezclaron con los no-bretones. El sentimiento de ser diferente se liga a la designación de esa diferencia por parte de los otros, y a una situación en la que, en la solidaridad «francesa», disminuía la autonomía vivida hasta entonces.

Es decir que la reivindicación cultural no es un fenómeno simple. El itinerario tomado y seguido normalmente por un movimiento que separa su autonomía es exhumar, bajo la mani-

³ *Commune en France: la métamorphose de Plodémét*, Fayard, 1967.

F. Z. VILLELLA

festación cultural que corresponde a un primer momento de toma de conciencia, las implicaciones políticas y sociales que se encuentran comprometidas. Esto no lleva, sin embargo, a eliminar la referencia cultural, pues la capacidad de simbolizar una autonomía en el nivel cultural sigue siendo necesaria para que aparezca una fuerza política propia. Pero es una fuerza política que va a dar al enunciado cultural el poder de afirmarse verdaderamente.

Tocamos uno de los puntos que me parece cada vez más importante, a saber: ¿cómo diseñar, a partir de una manifestación cultural, una organización política real, efectiva? Yo creo que abandonando la idea de una clausura cultural, la idea de que el problema de los bretones es solamente de los bretones. Si los vascos y los bretones no pueden encontrar una autonomía es en razón de una organización global de la sociedad en la cual se encuentran. En este sentido, su problema concierne al conjunto de los ciudadanos franceses: se trata de la imposibilidad de cada uno de vivir en una sociedad que admite una pluralidad de grupos. Los bretones plantean así, pero con más vigor, un problema que afecta a no importa qué grupo en el interior de la sociedad francesa. Si la cuestión no se limita más que a una democracia de grupos políticos, y se reduce a una manifestación cultural de algunos ciudadanos franceses, los grupos no bretones no reconocerán a Bretaña otra cosa que un folklore.

Dicho de otro modo, es necesario no tomar el síntoma por el mal. Por cierto, existen en Bretaña las reliquias de una tradición propia que son el índice de una autonomía todavía reconocible gracias a ellas, pero estos restos no son en absoluto la realidad de la cuestión. Si esto es lo que se encuentra en el síntoma, se terminará ante todo en una folklorización de Bretaña, o al menos del elemento bretón. Otro fenómeno se producirá, quizás más peligroso todavía: para «convertirse» en bretones, los bretones no encontrarán otro medio que «volver» hacia atrás, que regresar hacia su pasado. El bretón no será más que una pieza de museo para ellos mismos si no resulta otra cosa que un signo político, social etc., de su autonomía, algo que ha estado en el pasado y que se halla en trance de desaparecer. Al contrario, en la medida en que el bretón reconozca en estos indicios culturales un problema que lo convoca a tomar una posición nueva en relación con el conjunto de la sociedad francesa, en la medida en que la reivindicación cultural pueda así tomar la forma de un combate político contra la centralización social y cultural, a partir de este momento la cuestión bretona no puede reducirse a su pasado, ni a un objeto folklórico nacional.

—Pero entonces, esta reestructuración global de la sociedad tal y como te propones considerarla ¿no equivale a una yuxtaposición de grupos que se quieren autónomos?

En mi parecer, tocas un problema global que no concierne solamente a la sociedad francesa. Se asiste actualmente a una evolución general. Las grandes estructuras nacionales que defienden los intereses de grupos o de individuos (los sindicatos para los obreros, las universidades para los estudiantes, la magistratura para los ciudadanos) están todas sometidas a la ley de la centralización: cada una de estas unidades se convierte en una organización interna, cada vez más conforme a las leyes de quién sabe qué empresa y, en su relación con los otros, cada vez más dependiente del poder central. Un magistrado se encuentra hoy en día en la misma posición que un funcionario. La autonomía de los cuerpos de magistrados se ha convertido en una ficción: la policía o el prefecto determinan cada vez más la posición de los magistrados, mientras que en otro momento la magistratura constituía un cuerpo con fuerza propia, un cuerpo capaz de defender cierto número de derechos y de exigencias, que poseía una autonomía. Del mismo modo, la universidad ha sido durante cierto tiempo un cuerpo autónomo; hoy en día es un cuerpo mudo, una colonia ocupada por poderes externos, el Partido comunista, la UDR, los intereses financieros de los poderes tecnocráticos. Ya no existe como cuerpo autónomo. Otro tanto se puede decir de cierto número de sindicatos que se convierten en cuadros de empresas y administran una fuerza en el sistema general de la economía, pero que no representan ya sus propias unidades. Se ven actuar en el interior de los sindicatos las mismas leyes que en el interior de las UDR o de otras organizaciones.

En relación con esta nivelación y con esta homogeneización de las estructuras socioeconómicas, se ven aparecer unidades sociales de otro tipo, que no están verdaderamente organizadas. Estas unidades sociales se manifiestan con movimientos de jóvenes (que no son exactamente estudiantes, porque rechazan la división estudiantes-trabajadores, con dificultades, pero el problema surge cuando esto mismo se expone), o con grupos de consumidores, de asociaciones contra la contaminación, etc. Una que otra cosa sale de lugar: otras formas sociales tienen que constituirse en la relación de unas con otras, sobre el modo de una pluralidad de poderes. Esta génesis, oscura todavía, es rechazada actualmente, reprimida por un poder político central que, simultáneamente, depende cada vez más de los grandes poderes políticos y financie-

ros. Las minorías étnicas plantean justamente un problema de este tipo, aunque de otro modo. Por cierto, hay una diferencia de calidad entre estas unidades sociales: el problema de la mujer no es el problema del bretón, ni el del consumidor. Pero encuentros y analogías tienden a diseñarse en algunos puntos. Tienden a constituir una pluralidad de grupos no centralizados y plantean el problema global de la estructura de la sociedad. Los intereses propios se defienden aquí donde ni los sindicatos, ni los partidos políticos, ni las universidades son capaces de hacerlo. También las minorías abren ahora una cuestión *general* concerniente a nuestro tipo de sociedad. Este problema no debe ser borrado por sus primeras manifestaciones, ni debe ser desecharlo entre los particularismos por los poderes centralizadores, que desarticulan de este modo a los grupos de presión capaces de cuestionar un sistema general.

-*¿Crees que la reivindicación étnico-nacional debe jugar un papel particular en el crecimiento de esta multiplicidad de reivindicaciones minoritarias, de reivindicaciones de autonomía?*

Sí, absolutamente. En relación con los movimientos que han caracterizado la segunda mitad del siglo XIX y a la primera mitad del XX, y que conducían al campesinado y a las provincias hacia París o hacia las ciudades (el flujo iba del campo hacia la ciudad y de las provincias a la capital) se ha comenzado a constatar, en muchas sociedades, un reflujo. Las ciudades americanas, por ejemplo, ven a sus centros vaciarse y a la gente de clase media refluir hacia el campo, de suerte que la ruptura ciudad/campo se ha convertido en arqueológica: en esta sociedad posurbana, se encontrarán cada vez más, en los centros de las ciudades, a los grupos más proletarizados y, en los «campos» de ayer, a los grupos más ricos y más tecnocratizados. Hay una inversión del movimiento.

Por una parte, la resurrección de los campos, la renovación de los provincialismos y cierto número de autonomías se inscriben en este movimiento de conjunto. Igualmente, en el nivel cultural, la posibilidad de considerar el problema bretón como un problema importante para la sociedad francesa, está ligada al reflujo económico, turístico y burgués del cual acabo de hablar. Ya es el movimiento de conjunto el que hace decir «Bretaña, Languedoc, Provenza, es algo de capital». También la investigación científica, el urbanismo, la historia o la arqueología se interesan cada vez

más por lo que pasa en los campos. Este regreso hacia las provincias es un telón de fondo sobre el cual se dibujan las reivindicaciones autonomistas.

Pero el interés capital de las minorías étnicas, occitanas, bretonas... es de desear que se dé a este retorno de lo reprimido, a este nuevo interés por las provincias, una significación política; es decir, no permitir que se inscriba solamente en el movimiento de un reflujo de los tecnócratas hacia los campos. En efecto, las categorías sociales que retornan a los campos representan una urbanización de esos campos. Estos sectores colonizan el conjunto del territorio francés con inversiones, preocupaciones, un tipo de comunicación cultural previamente elaborada en la ciudad. Ahora bien, el movimiento bretón, beneficiado por una parte de este reflujo proveniente del exterior, procura claramente presentarse como autónomo y no sólo como dependiente de la ciudad o de los intereses nuevos de los promotores del campo. Dicho de otro modo, el movimiento bretón plantea el problema que ha sido eliminado por este desarrollo socio-tecnocrático de las provincias en la lógica de una sociedad capitalista. Contempla el problema de otro modo que bajo la forma de una relación inmediata entre, por un lado, los individuos (los burgueses o el patrón que va a instalarse en Beg-Meil) y, por otro, un sistema económico. El movimiento bretón restaura una mediación necesaria: la intervención del grupo local involucrado. Entonces, ya no será solamente una ley general de la sociedad la que arrastra a los individuos en dirección a las provincias: hay una realidad colectiva, propia de Bretaña, que no puede ser asimilada, borrada, por la sola ley socioeconómica.

Esta interferencia del grupo bretón como tal reintroduce en el análisis económico, en última instancia abstracto, la voluntad política de los miembros pertenecientes al propio grupo. Es justamente poder hacer triunfar una politización de la evolución económica lo que se constata en el conjunto de una sociedad. La ideología de todo movimiento liberal o capitalista tiene por característica no tomar en consideración los fenómenos sociales más que bajo el ángulo de una ley general en relación con las voluntades individuales. Borra de la historia los conflictos y las relaciones entre grupos o entre clases. Y elimina así la voluntad colectiva. El movimiento bretón (que estoy tomando siempre como ejemplo) reintroduce la voluntad de un grupo de hombres que trata de imponer, en cierto número de sectores, las elecciones que les son comunes.

El imperialismo del saber etnológico

-Una cuestión, lateral quizá. Se tiene la impresión de que mucha gente, y los etnólogos los primeros, Emmanuel Terray, por ejemplo, están encontrando actualmente ciertas dificultades para definir lo que se llama «la etnia».

No, no es una cuestión lateral. Es fundamental. Una etnia ¿es un objeto de conocimiento o bien es un grupo definido por su acto? Por ejemplo, no existe la negritud más que en tanto colección de objetos o de temas culturales, un objeto creado para el análisis etnológico. No existe la negritud más que a partir del momento en el que hay un nuevo tema de la historia, es decir, cuando los hombres optan por el desafío de existir. Creo fundamentalmente en esta definición de un grupo a partir de la serie de revoluciones de finales del siglo XVIII: una unidad social no existe más que cuando asume el riesgo de existir. Lo que constituye una etnia no es el hecho de que un etnólogo o un sociólogo pueda definir en alguna parte al bretón como objeto de su interés y de un saber. Este «objeto» es, por otra parte, constantemente «evanescente»; porque el *a priori* del método etnológico «suprime» el *acto* por el cual los bretones se hacen bretones y hablan, en su propio nombre, como el lenguaje de su voluntad de vivir, los elementos culturales analizados por el observador. Ahora bien, no puede hacerse abstracción del acto que mantiene unidos todos estos elementos. En la medida en que se quiere definir a los bretones objetivamente, se los reduce a los datos consignados por medio de un registro económico o arqueológico: *hay*, en Carnac, una economía de un tipo particular; *hay* alineamientos megalíticos... Pero, «fundamentalmente», esta tabla no es suficiente. «Olvida» lo esencial. Se reencuentran así los problemas políticos: no hay unidad política más que a partir del momento en que un grupo se propone como objetivo y como tarea existir como tal.

-Es entonces cuando Bretaña comienza a nacer.

Sí. Con cierto número de dificultades que los acontecimientos nos muestran no solamente en Bretaña, sino también en otras regiones donde nos encontramos con los mismos problemas: Cataluña, Québec francés.

Esta unidad aparece en principio bajo una forma cultural porque está desprovista de los medios propios, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista económico. Es característico, desde esta perspectiva, que estos movimientos de minorías nazcan en las regiones que han sido explotadas por sociedades mayoritarias: por ejemplo, en el sur de Italia, en el Québec, en Occitania, que han abastecido a la Italia del norte, al Québec inglés, a la Francia central y nórdica, de hombres y de riquezas que han permitido la instalación de poderes centrales. Pero hoy día, en Italia del Sur o en el Québec, se dan cuenta de esta opresión. La voluntad autonomista aparece entonces como la toma de conciencia de una represión pero, por eso mismo, está asociada a una ausencia de medios socioeconómicos para defender esa autonomía.

Para esta cuestión, no hay respuesta definitiva. Por ejemplo, en Occitania ¿cuáles son los medios políticos y económicos de los que disponen los occitanos en relación con sus reivindicaciones culturales? Se ve bien que las grandes empresas industriales, químicas, aeronáuticas de la región tolosana, o que los poderes políticos, por intermedio de prefectos, de alcaldes, de la policía, etc., no pertenecen a Occitania. La autonomía es cultural porque, desde un comienzo, carece de poder. Existe una tensión que se encuentra en cada caso. No habrá entonces autonomía sin luchas. No se podrá hacer economía de un conflicto de fuerzas. No importa cuál sea el movimiento que pretenda defender una autonomía, debe prepararse para ello, de un modo u otro. Es imposible sostener la teoría política elaborada sin algún secretariado, ni aun para la difusión cultural. Éstas son las metáforas o anuncios de conflictos futuros, si de verdad se toma en serio la reivindicación autonomista.

-Existe un verdadero vínculo entre la etnología y la voluntad de centralización y/o de colonización. Los países colonizadores han sido siempre y siempre serán verdaderos negadores de la cultura.

La etnología no es inocente. Representa una de las formas de colonización. Al respecto, he hecho un análisis en el nivel de la cultura popular:⁴ el interés que aporta la etnología a la cultura popular tiene como postulado una relación de fuerzas entre la burguesía a la cual pertenecen estos etnólogos, y la masa o el medio que se convierte en objeto de su mirada observadora. La

4. Véase más arriba el capítulo III (L.G.).

dificultad consiste en que la etnología ya no revela, o mejor aún, oculta, esta relación de fuerzas que ella misma postula. Ya no hay necesidad de militares. Se puede prescindir de su presencia inmediatamente después que el etnólogo toma su lugar, porque las opresiones económicas y sociales del sistema le permiten a éste elaborar su discurso sin tener que explicitar su relación efectiva con las estructuras de la opresión político-económica...

De modo más general, toda posición del saber que establezca como objeto una categoría de hombres implica, por su forma de funcionar, una relación de fuerza y de dominación: supone que, en el interior de esa categoría, los hombres no son otra cosa que sujetos y ciudadanos de tiempo completo. Por ejemplo, en los grupos de negros que he podido ver en Los Ángeles y en Chicago, además de otros, se contempla la cultura negra bajo otra perspectiva, se hace de ella un análisis distinto del que realiza la etnología o la sociología de los blancos. No importa cuál sea la historiografía o la etnología, siempre queda el síntoma o el emblema del sector que la elabora. Esto tiene lugar hasta en sus métodos técnicos. Así, nuestra historiografía privilegia los documentos escritos, es decir que no se interesa más que por la categoría social que es homogénea a la de los autores y lectores de esta historia. De hecho, el 99% de la población de la que hablan nuestros historiadores no escribe. El discurso historiográfico impone como historia de *la* sociedad una tautología que hace que siempre «los mismos» (los que escriben) sean los autores, los lectores y los privilegiados de sus estudios. Todo el «resto» es silenciosamente reprimido por el círculo de «los mismos».

Toda historiografía o toda etnografía representa la acentuación de un poder sobre uno u otro de sus dos modos. De este modo, tampoco es posible para un movimiento minoritario mantener para sí una reivindicación política. Es necesario que cambie la cultura. Es una cosa apasionante ver, por ejemplo, cómo la autonomía argelina ha permitido una historiografía argelina; como la independencia de Cuba ha permitido la introducción en el discurso cultural de sus cimarrones, esclavos negros fugitivos cuyas voces jamás se habían hecho escuchar y nunca habían participado hasta entonces en la creación de la cultura. La fundación política de una unidad social es la condición de posibilidad de una cultura nueva...

Pero cuando yo hablo de países que acceden políticamente a la independencia, no quiero decir que la autonomía política regle todas las cuestiones. En cierto número de países africanos existe hoy una dependencia mucho más grande que en los tiempos en que

todavía no habían obtenido su independencia política. La desaparición de los gastos impuestos por la colonización representa una economía para los países colonizadores que ya no tienen las mismas cargas, y ventajas considerables en el nivel de las inversiones financieras, de las ventas de productos industriales o de los intercambios comerciales... entonces, es todo ganancia para ellos. Como dice Sempé, nada es simple.

La lengua de la autonomía

—Desde el punto de vista de la autonomía cultural ¿la lengua plantea un problema «absoluto»? En Argelia, algunos dicen: «Kateb Yacine no es más que un escritor francés...»

Es como decir que no hubiera habido independencia cubana más que si los cubanos hubiesen constituido una lengua cubana particular. Esto no es verdad. Más aún, el hecho de haber tenido una lengua propia (como hoy en día es el caso de los bretones) implica el riesgo de engañarse. En la medida en que se sitúe este problema en un nivel democrático y político, es que los bretones de hoy pueden definir las condiciones culturales que les permiten ser lo que ellos quieren ser. El modo de expresión que les ha sido propio en otras épocas no es necesariamente el que va a constituir en nuestros días la expresión de una unidad bretona. Tomar la lengua bretona como un absoluto, *puede* ser reaccionario. Es ir en contra de la evolución en curso, económica y lingüística, y paralizar el progreso bretón... En Argelia, imponer el árabe en todos los dominios habría conducido a una parálisis del desarrollo científico, técnico y cultural: así es que se ha resuelto enseñar todavía las ciencias exactas en inglés o en francés. Desde su independencia, Argelia ha aceptado, sobre todo en sus primeros años, un «afrancesamiento» del conjunto de su población, justamente porque la alfabetización resulta aquí la confirmación de la autonomía socio-política, apelando temporariamente a la introducción del francés. Ahora, un movimiento lingüístico inverso se vuelve posible. La lengua es un medio, no es un fin en función del cual se deba juzgar todo lo demás.

En Francia, hace poco, las reivindicaciones han demandado que se eliminen los vocablos ingleses introducidos en la lengua francesa. ¿No es ésta una reivindicación reaccionaria? ¿O una regre-

sión al vocabulario galo de los utópicos antiguos? Se corre el riesgo de ceder a la mitología de lo original.

De hecho, existen situaciones lingüísticas muy diferentes. Por ejemplo, el uso del bretón en Bretaña y el uso del catalán en Cataluña corresponden a funcionamientos heterogéneos: el catalán se habla de modo corriente en Cataluña, no ocurre lo mismo con el bretón en Bretaña. Querer imponer el bretón como el signo esencial de una autonomía sería privilegiar a algunos viejos o bien a algunos especialistas. Es posible encarar una política de bretonización de la lengua a largo plazo. Se constata en Argelia: la introducción del francés permite hoy una política de arabización de la lengua. Una política se caracteriza por la articulación de una táctica con una estrategia. La autonomía pertenece al orden de la estrategia; la lengua al de la táctica. Es posible, por ejemplo, que la bretonización de la Bretaña pase por un momento de disolución de la lengua bretona. No sé, es una cuestión abierta. Pero, de todos modos, no se puede considerar a la lengua como un fin sin hacer de ella un tabú. La verdadera lengua de la autonomía es la política.

TERCERA PARTE

POLÍTICAS

CULTURALES

VII

LA ARQUITECTURA SOCIAL DEL SABER

Nos es necesario dar sus continuidades prácticas y teóricas a la exigencia de una creatividad democrática, o de una activa participación de todos en las representaciones comunes. Prácticas y teóricas: la conjunción resulta capital, si la crisis pone en cuestión la articulación entre el poder y la representación, después de haber debutado con una contestación de los saberes que proveen a la vida social de un instrumento operativo y de una interpretación, un útil y una imagen (la psicología, la sociología, etc.). Una peligrosa dislocación entre lo que se dice y lo que se hace¹ exige un trabajo que no deje de lado la teoría –la ciencia política, el estudio de la sociedad, la economía o las concepciones de la historia y de la cultura. La relación de la teoría con la acción ha sido discutida por la revolución simbólica de mayo [1968], de allí su carácter global: va en ella *todo* cuando se encuentra puesta en duda *la relación de una sociedad con su propio sistema de representación*. Pero no es la historia de un fantasma, imagen que se pondría a bullir un momento sobre el tapiz de la vida cotidiana. Se abre un problema de estructura con la disociación del saber y del hacer. Se nos interroga sobre nuestras *concepciones*, súbitamente cubiertas, como por una sombra, por la realidad a la cual creían designar: un *funcionamiento* parece dirigir los saberes tenidos hasta ahora por estables y determinantes: una organización cultural es cuestionada por nuestra repartición de sectores donde se elabora el saber y sectores donde se efectúa la producción

1. Cf. M. de Certeau, *La Prise de parole* (1968), nueva edición, Seuil, 1994, cap. V.

—extensión de la crítica que apuntaba, en mayo de 1968, a la división entre estudiantes y obreros. Una «inquietud» nueva sacude el suelo de nuestra sociedad.

El deslizamiento que establece una discordancia entre un estrato latente y un estrato explícito del país abre cuestiones globales a las cuales será muy necesario tener el coraje de debatir. Pues el fenómeno que se ha producido designa quizás a una civilización ese punto de maduración donde el fruto estalla y se fragmenta, donde el sentido parece exiliarse de las estructuras, o la crisis de identidad conduce más allá de la ciudad. Un fin se anunciaría así, y el comienzo de otra cosa... Quizá también la exigencia que lleva a los manifestantes a protestar contra una sociedad y unas instituciones *que no dicen la verdad* sea vana, ya porque este reclamo no puede ser satisfecho por *ninguna* sociedad, ya porque no puede serlo por parte de aquella de la cual *nos apartamos*, si la confianza que tenía en sí misma y en su lenguaje desaparece para no dejar más que un resto. Todavía es importante distinguir estas dos hipótesis.²

Desde un punto de vista más histórico, es sorprendente constatar una vez más la alternancia de breves revoluciones ideológicas que contrastan con la larga duración de las adhesiones a un poder central. Quizá sea ello algo específico de una situación francesa. El «modelo» centralizador de Luis XIV habría sido vuelto a emplear indefinidamente por sus continuadores (aunque en nombre de principios diferentes); «tierra de la tradición estatal»,³ donde reinan la preocupación de definir un status y una desconfianza (igualitaria) hacia las iniciativas «salvajes», y donde una estricta jerarquización favorece la centralización burocrática, Francia sólo conocería las rupturas bruscas, demasiado ideológicas, demasiado absolutas, para no ser compensadoras y destina-

2. Decir finalmente estas cosas *verdaderas*, era la reivindicación que tenían, del mismo modo que las acusaciones contra la «mentira» de las instituciones. Pero Julien Freund sostenía, todavía hasta ayer, que «la sinceridad es una virtud privada y no pública» (*L'Essence du politique*, Sirey, 1965, p. 161; cf. p.199). Sin embargo, incluso utópicas (en parte porque han nacido fuera de los lugares de la responsabilidad), estas reivindicaciones testimonian a todos al menos un desplazamiento de la conciencia *ética*, de ahora en más convertida en una exigencia *política*: a la sospecha que despiertan los «valores» investidos en estos cambios, debe corresponderle la restauración de o la instauración de «verdad» de las representaciones y de las comunicaciones.

3. Cf. Andrew Shonfield, *Le Capitalisme d'aujourd'hui. L'Etat et l'entreprise*, Gallimard, 1967, pp. 71-78.

das al fracaso. ¿O bien se trata de algo específico de la mentalidad latina, como lo sugieren los orígenes y el desarrollo de la democracia, típicamente nórdicos (?) y los conflictos, subyacentes en nuestras sociedades modernas, entre jerarquías «románicas» y comunidades protestantes?

En una perspectiva más sociológica, la distinción, ya bien conocida,⁴ entre la función «explícita» y la función «latente» de las instituciones sociales toma una importancia creciente. También debería analizarse por qué, y cómo, se desarrolla esa divergencia y qué significa. Asimismo, la historia de las ideas invita a reflexionar sobre los procesos que hoy redujeron tanto teorías o representaciones hasta ayer impregnantes como para que no fuesen nada más que efectos de superficie, signos equívocos de una realidad que los deporta en el mismo momento en que se los convoca para representarla. Un desfase disocia, en todas las apariencias, su teoría y su acción, de suerte que los partidos, los sindicatos y a veces las Iglesias ya no son lo que se dicen. Todas estas cuestiones nos las imponen los hechos recientes.

Una concepción de la cultura: elites y masas

A título de ejemplo, querría centrarme solamente en una concepción de la cultura a la que nos vemos obligados a volver a examinar también –una de las que determinan nuestro análisis de las situaciones: la articulación elite/masa. En la medida en que el acontecimiento resiste a esta grilla conceptual, nos obliga a revisarlo y a reintroducirlo así en nuestra representación de lo real para reorganizarla. Un sutura puede operarse así, reparando ya, en este campo particular, el desgarramiento entre «lo que pasa» y «lo que se piensa».

Para comenzar, un indicio entre mil. Parece evidente para muchos de los acontecimientos de 1968 no pueden comprenderse más que por la intervención de «grupúsculos», es decir, por una élite peligrosa, susceptible de encuadrar un gran número de manifestantes y de poner en circulación ideas subversivas. Una minoría pensante y activa permitiría por sí sola dar cuenta de un

4. Cf. Robert K. Merton, *Éléments de méthode sociologique*, Plon, 1953, pp. 134-168.

movimiento masivo. Esta interpretación resurgió en diversos puntos del horizonte político y científico. No es el resultado de un partido. Además, no quiero considerar si esta apreciación se acompaña de un elogio o de una crítica a estos grupúsculos. No retengo de todo esto más que un «modelo» cultural: la idea, postulada como una *evidencia* del espíritu y un procedimiento *normal* de la comprensión, de que un fenómeno de masas se explica por la acción de una élite; que la multitud es pasiva por definición, colmada o víctima, según los «conductores» procuren su bien o se desinteresen de ella. De allí que se concluya que es necesario protegerla por medio de un encuadramiento ordenado de acuerdo con su bienestar y sustituir a los malos «responsables» por otros buenos.

Los últimos acontecimientos han contribuido a poner mejor de relieve toda esta explicación porque obraron a una escala de amplitud que permite revelar la trama. Pero ya encierra en sí misma nuestras concepciones de la cultura, de los partidos y de las estructuras sociales. Dirige la «filosofía» implícita de los trabajos que no ven en la cultura popular otra cosa que la difusión retardada y degradada de las ideas emitidas por los investigadores o los círculos ilustrados.⁵ Esta idea ha inspirado la institución que, sin embargo, ha trabajado más para la promoción cultural, aunque fijándole sus cuadros dirigentes. Desde 1880, la enseñan-

5 Es en particular lo que el propio Robert Mandrou «constata» por sí mismo al desplegar la «biblioteca azul» y de Troyes, conjunto de ediciones populares de cordel en Francia del siglo XVIII (*De la culture populair aux XVII et XVIII siècles*, Stock, 1964). De este trabajo ejemplar, del cual existen desgraciadamente muy pocos equivalentes, las conclusiones y ante todo los postulados parecen discutibles. Robert Mandrou lo muestra: los libros editados en Troyes retoman tardíamente y simplifican concepciones que se remontan a la astrología o a la medicina del siglo XVI. Pero ¿se puede concluir que nos revelan la cultura de los campos en donde se difunden? Representan un *resto* de la cultura de la élite, y lo que resta es precisamente lo que los autores («caballeros», teólogos, etc.) y los editores de Troyes *producen al uso* de los aldeanos y se los venden. Es una producción comercial que «desciende» desde los ilustrados al pueblo por intermedio de los pequeños impresores y testimonia ante todo la concepción que los fabricantes *se hacen* de la cultura popular. El hecho de que sea comprada y leída no da cuenta del lenguaje propio de los campesinos de la época. Podría probarse que vivían fuera del circuito «literario» del cual, por otra parte, no les llegaban sino las resonancias. Geneviève Bollème lo destaca por su parte: «Hecha para el pueblo, esta literatura, sin embargo, no habla de él ni como él. El pueblo está ausente de estas obras escritas para él» y por especialistas. («Littérature populaire et littérature de colportage au XVIII^e siècle» en *Livre et Société dans la France du XVIII^e siècle*, Mouton, 1965, pp. 66-67).

¿Sería un buen método, en nuestros días, asimilar la cultura de los espectadores de la televisión al contenido de las emisiones que le son destinadas? Esto

za primaria ha estructurado una cohesión nacional y ha marcado profundamente la cultura y la sociedad francesas ¿No ha acelerado también, extendiendo la instrucción (un saber: lo que se debe aprender) y la educación (una moral cívica: lo que se debe hacer) la destrucción de las culturas locales? El imperialismo cultural, que estaba orientado hacia una gran ambición social y centralizadora ¿no ha creado también esta «incapacidad» que consiste en no estar conforme a los criterios de la ciencia distribuidos desde arriba, no ha intelectualizado la cultura en detrimento de otros tipos de experiencia y empobrecido así las regiones a favor de fortalecer la centralización?⁶ El proceso ¿es todavía más visible en los exámenes? Aquí, una selección establecida de itinerarios escolares sobre el modelo de una jerarquía social filtra la inteligencia según las normas o los hábitos mentales de un grupo sociocultural: los «inaptos» son excluidos no solamente de *una* cultura, sino también de *la cultura* (dado que el sistema que los elimina de una «instrucción» los despoja además de sus propias tradiciones); y no pueden ser juzgados sino en función de un criterio único impuesto por la escuela (pero también por la familia, por el medio), de modo que se marginalizan a sí mismos, convirtiéndose en estos «auto-relegados» de los cuales habla Pierre Bourdieu,⁷ finalmente cómplices, a su pesar, del sistema que tiende a perpetuar las relaciones de fuerza existentes.

sería tomar por la expresión de la experiencia local (y sin duda *diferente*) el sistema cultural que se le sobreimpone desde arriba y que tiende o a eliminar o a marginalizar cada vez más. Aquí todavía, incluso en el análisis de una «cultura popular», la grilla intelectual de una élite postula entonces, desde un comienzo, el resultado que la justificará. El hecho es tanto más notable cuanto más destacable es el libro.

6. Me refiero en particular a la relación muy matizada de Pierre Vilar -*Enseignement primaire et culture populaire en France sous la IIIe République*- en *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Mouton, 1968, pp. 267-276.

7. Cf. en particular Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Les Héritiers*, edición aumentada, Minuit, 1966; Pierre Bourdieu, «Le transmission de l'héritage culturel», en *Darras. Le partage des bénéfices*, Minuit, 1966, pp. 387-405; del mismo autor «La École conservatrice. Les inégalités devant l'École et devant la culture», en *Revue française de sociologie*, t. VI, 1966, pp. 325-347.

Desde el punto de vista metodológico, P. Bourdieu ha señalado entre los mismos sociólogos el perjuicio de un «etnocentrismo de clase»: «Entre todos los presupuestos culturales con los que el investigador se arriesga a verse comprometido, el *ethos* de clase, principio a partir del cual se organiza la adquisición de otros modelos inconscientes, ejerce su acción de la manera más larvada y más sistemática (en P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Le Métier de sociologue*, Mouton-Bordas, 1968, p. 108, una página que merece citarse en su totalidad).

De allí en más, la política de los *mass media* parece amplificar, sino modificar, esta concepción social de las relaciones entre la élite y la masa. Esta política provee para el inmenso público las imágenes y la información fabricadas en laboratorio. La organización de los sindicatos, de los partidos o de los movimientos de la Acción Católica testimonian también una estructuración análoga que tiende a hacer de la «base» el receptáculo de ideas o de programas elaborados en los más altos lugares, en los «puestos» del pensamiento y de la dirección...

¿Puede sorprender que las revoluciones o los movimientos de independencia no hayan podido ser pensados, entre los sectores más altos, de otro modo que bajo este modelo y, por lo tanto, como el resultado de una minoría agitadora? De acuerdo con este principio, sería suficiente destruirla para suprimir la agitación. Muchos cálculos y políticas se fundan en esta «evidencia» cultural. No podrían conducir más que al fracaso. Pero el reflejo social es tan poderoso que el fracaso parece no ser tenido en cuenta. Parece haberse convertido en nuestros días en una segunda naturaleza, constitutiva de ahora en más de una civilización de origen latino y medieval en la cual el oligopolio y el monopolio habrían consolidado sin cesar la estructura remanente. Por un proceso de concentración, la tecnocracia «burguesa» moderna la reforzaría constantemente, de suerte que todas nuestras concepciones occidentales de la cultura secretarían la misma sustancia bajo formas variadas, imponiendo a todos tanto nuestras técnicas y nuestros famosos «valores» como nuestra cronología y nuestras grillas intelectuales.

¿Cómo explicar entre nosotros, por otra parte, el silencio del campesinado en nuestra historia francesa? ¿Cómo saber lo que ha sido de millones de «pequeñas gentes», no solamente en la Edad Media, sino ayer mismo, si no es por medio de lo que han retenido y filtrado los literatos y los togados? Una ignorancia masiva deja a «la masa» en el olvido. Y se mantiene, sin duda, gracias al privilegio que posee lo escrito, a la represión que se ha ejercido sobre lo oral y sobre las expresiones diferentes, provenientes de los «folklores» de las fronteras de un imperio. Pero este privilegio es el de los titulares, los literatos. Este privilegio funda la certidumbre, nacida con los literatos, postulada desde su posición, de que se conoce a la sociedad entera si se sabe lo que ellos piensan. Que los sabios cambian el mundo es el postulado de los sabios. Es también lo que no pueden dejar de repetir, bajo miles de formas diversas. Cultura de maestros, de profesores y de letrados: se calla «el resto» porque se pretende, y se proclama a sí misma, el origen

de todo. Una interpretación teórica está ligada, entonces, al *poder de un grupo* y a la estructura de la sociedad en la cual ha conquistado este lugar.

Sin ir a buscar las fuentes y las causas en el pasado, agreguemos solamente que una parecida «evidencia» postula la *transmisiabilidad* de los valores (como se dice) sobre un modo *centrífugo*. Todo viene del centro. Todo sale de arriba. Además, la ley que pretende que todo depende de una «elite» fija igualmente a la transmisión de la cultura una vía descendiente y *jerárquica*: la cultura procede de los padres a los niños; de los profesores a los alumnos; de las oficinas o de los administradores a los administrados y, según un término técnico admirable, a los «sujetos».

«El número se pone a vivir»

Bajo este panorama, sin embargo, bulle la realidad. Ayer, Oscar Lewis constataba ya que, contrariamente a la «visión confortablemente estereotipada» que toma a los campesinos como «una fuerza esencialmente inmovilista y conservadora en la historia humana», éstos «desempeñaron un papel importante, si no crucial, en al menos cuatro grandes revoluciones», y esto, como lo demostró Pedro Martínez, porque han participado activamente de la revolución por estar «identificados con sus ideales».⁸ En el sistema de interpretación del americano, esta constatación constituye una sorpresa. Una palabra, la de un campesino azteca, se remontaba de la inmesidad contra los silenciosos. Y para Lewis, sociólogo cuidadoso para no hacerse presente y dejar que se expresara, esta palabra dejaba al descubierto una crítica de su *sociedad norteamericana* que, al mismo tiempo, llevaba a revisar una posición *teórica* postulada por esta sociedad. Una representación de la cultura se modificaba así por esta primera forma de una «toma de palabra».

Un desplazamiento análogo se diseña ya por todas partes, incluso en las experiencias artísticas. Así, una nueva teoría del teatro corre a la par con la mutación de los espectadores en actores: una concepción se desmorona a partir del momento en que la experiencia teatral (simbólica) quiebra la frontera entre los

8. Oscar Lewis, *Pedro Martínez. Un paysan mexicain et sa famille*, Gallimard, 1966, p. 24.

«comediantes» y un «público», y de aquí que también éste se convierta en comediante al participar de una acción simbólica común. Pero es todavía una acción en laboratorio, o bajo celofán. De una manera más extensa y menos reconocida, este desplazamiento modifica el equilibrio de las familias o de las universidades, que «desorganiza» o reorganiza la *autonomía* de los «niños». Alcanza las filiaciones del recuerdo y las del patriotismo. La posibilidad misma de una «transmisión» se torna problemática. Cada generación, la de la Liberación, la de Argelia, etc. ¿qué ha enseñado a la siguiente? La relación de generaciones se modifica al mismo ritmo que la relación entre culturas o naciones contemporáneas. Algo nuevo se remueve en la historia con la independencia política de culturas hasta ahora sometidas a una grilla intelectual occidental y, entre nosotros, con la autonomía social de la juventud, que entraña la desaparición de *nuestros* niños y de *nuestros* estudiantes.

Como el *niño* que, según Phillip Ariès, nació entre los siglos XVI y XVIII como rótulo de categoría social y cultural,⁹ el *joven* bien podría haber aparecido en el siglo XIX con la extensión del secundario, las exigencias crecientes de la formación técnica, la universalización del servicio militar y la constitución del tipo literario del «adolescente» poeta. Es en el siglo XIX que, poco a poco, el muchacho deja de participar inmediatamente en las estructuras profesionales. El aprendizaje se separa de la profesión. Se le consagra entonces un tiempo y un medio aparte. Pero se trata de un espacio privilegiado.

Hoy, extendiendo desmesuradamente este espacio, la *juventud* toma otro significado. Mientras que los jóvenes ven alargarse el tiempo de información intelectual, su irresponsabilidad crece en tanto y en la misma medida (?) que el juego (aun cuando se trate de la delincuencia), la ocupación de los puestos por parte de los adultos se hace más rígida y se acentúa la severidad de la selección, un fenómeno compensador les asigna también otro papel: el saber cambia de campo; la experiencia profesional pierde prestigio; la educación permanente se vuelve necesaria para todos: la autoridad de la edad se desvaloriza. En esta brecha abierta por la adolescencia del siglo XIX, la juventud de la mitad del siglo XX entra y crea un imperio, pero de un tipo diferente. Es una nueva categoría en la nación, y desplaza la coordinación jerárquica de los que la precedieron. La juventud se impone a la vez en el

9. Phillippe Ariès, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, 1960.

comercio (como clientela para el consumo) y en la producción (por su adaptabilidad, etc.).¹⁰ Sufre la adulación nostálgica de los adultos que, por ahora, dependen de ellos. Porque tiene sus propios sueños, saca de ellos sus reivindicaciones contra los mayores ¿No han constituido acaso su propia «reserva» preciada y restringida? Ellos mismos tienen necesidad de esta «reducción» (que constituye, proyectada al futuro, su paraíso perdido), y a su vez tienen miedo de ella (también protegen su presente contra ella). Una reciprocidad sustituye entonces a la «transmisión» o a la «integración» de ayer.¹¹ Se instaura una nueva organización, pero todavía no es reconocida en derecho. Se insinúa como un vicio de las antiguas estructuras, mientras que en realidad inaugura una estructura nueva, es decir, de relaciones *otras* entre categorías que se han vuelto diferentes. Antes que un rechazo de la generación precedente por la siguiente, en función de un conflicto, la mutación apunta a un nuevo tipo de relaciones entre ellas. No es la ruptura sino la comunicación lo que se busca, a partir de un desplazamiento social y mental ya inscripto en los hechos.

Brutal o progresivo, este movimiento pone en crisis el privilegio característico de una sociedad y de la concepción que se hacía de la cultura. Para nosotros, representa una irrupción. Ha sido incomprensible, pero ¿por qué no había de serlo, dado que ya no correspondía a los sistemas de análisis edificados sobre otro modelo? O bien no ha sido «captada» más que en la medida en que había recuperado el modelo antiguo. El acontecimiento estremeció entonces tanto la estructura del *saber* como la de la *sociedad*. Por cierto, es normal que esta sociedad amenizada haga uso de su saber para defenderse (lo cual quiere decir también para «comprender» la crisis, pero comprenderla de manera que «no se llegue a nada»). Es normal que, de conformidad a la ley de su pensamiento, los «letrados» de hoy reduzcan la novedad a no ser otra cosa que la repetición de su pasado cultural, si bien devaluado por su vulgarización, o la acción de una élite concurrente. Es normal que clasifiquen así, según los hábitos mentales inherentes a su «posición», el hecho masivo que no quieren y no pueden «conocer». Todo es normal. Pero ¡cuidado! Esto no es así. Como se lo constata de cualquier modo, una experiencia a tenido lugar, irreductible: «El

10. Cf. al respecto, las reflexiones de Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Minuit, 1962, pp. 159-168.

11. Cf. M. de Certeau, *L'Etranger ou l'Union dans la différence*, nueva edición, Desclée de Brouwer, 1991, cap. III.

número se pone a vivir, a destruir individuo por individuo el mito de su inercia abstracta.»¹²

«El número» ¿será también él cambiado? Sabe Dios si las ciencias humanas usan y abusan de él bajo la forma «cuantitativa». Instrumento de rigor, a este título necesario, el número quizás oculta, todavía, detrás de los métodos que excluyen el acontecimiento y que eliminan las particularidades, el postulado de una «inercia abstracta» de la multitud. Quizá se trate de un resultado extremo, en el cálculo, de lo que ha permitido la expansión cultural y técnica de *una* sociedad, pero al precio del cambio que ese desarrollo implica y devela por todas partes: el anonimato de la masa, la inercia del número. Sabemos que no ha sido lo mismo en otras civilizaciones donde se ha desarrollado otro tipo de pensamiento. En el origen de una ciencia siempre existen opciones éticas y culturales. Hoy, los *a priori* históricos y sociales de nuestro saber son mejor revelados como tales por el acontecimiento.¹³

No se trata de que *falte* sustituir una evidencia por otra. Se trata de una cuestión crítica. Ya no podemos seguir teniendo por evidencia lo que lo ha sido hasta aquí. Las experiencias han cambiado nuestras certezas. Ninguna teoría escapa a ello. Toda ciencia humana debe introducir la sospecha sobre su propio desarrollo para interrogarse sobre su relación histórica con un tipo social. Toda ciencia ha surgido ligada con *una* forma de cultura. Para definirse de nuevo debe proceder a un análisis contestatario de la civilización que postula.

Entre una sociedad y sus modelos científicos, entre una situación histórica y los utensilios intelectuales que le son adecuados, existe una relación, que constituye un sistema cultural. El acontecimiento puede cambiarlo, por lo cual resulta necesario proporcionarle representaciones culturales como las instituciones sociales. En el saber, ello se traducirá o por un rechazo –pero también, ahora, por el papel nuevo y oculto, afectado de aquí en más por

12. *L'Archiblas*, nº 4, fuera de serie, «Le surréalisme le 18 juine 68», p. 2.

13. En un lúcido y vigoroso informe donde se subrayaba «el derecho de hacer cultura o el derecho que se le reconoce a cada grupo social (en rigor, a cada individuo) de desempeñar una actividad en la vida de la comunidad» Giulio Carlo Argan protestaba contra «la idea de una cultura monocéntrica con una periferia organizada alrededor de un núcleo radiante». Nuestra cultura tecnológica, agrega «no es más que la fase más actual, y quizás terminal, de un fenómeno cultural estrictamente ligado, a partir del siglo XVIII, a la historia del pensamiento, de la política, de la economía europeas y americanas»; no se trata entonces de una cultura «universal» (Informe para la «Reunión de expertos sobre los derechos culturales en tanto que derechos del hombre», Unesco, París, 8-13 de julio de 1968.)

concepciones convertidas en arcaizantes—o por un desplazamiento explícito, es decir, por la aparición de teorías correspondientes a una experiencia cultural diferente. Encarada bajo este sesgo, pero sólo bajo este sesgo, la obra de Marcuse nos permitirá precisar este problema dado que ha reunido, en una misma interrogación, el desarrollo de nuestra civilización y el de las ciencias así llamadas humanas.

El funcionamiento del saber en la sociedad de consumo (Herbert Marcuse)

De su pasado revolucionario, Marcuse¹⁴ parece haber guardado el gusto por los conceptos afilados como estacas. Sus instrumentos intelectuales son pesados, pero porque se quieren eficaces. De un lado, tiene el *Time Magazine*. Es que quiere hacer visible un funcionamiento. Para él, nuestra sociedad está tan sometida a la ley del «rendimiento», que toda oposición de orden social, político y religioso se encuentra asimilada por el sistema y ya no puede subsistir, resistencias sin embargo más necesarias para una dinámica social que sus restos «ideológicos». Se quiere o se cree entonces referirse a otra dimensión del hombre; en realidad, ésta es eliminada por el desarrollo de la civilización, que atrapa toda actividad en la estrecha red de la producción y del consumo. En términos heideggerianos (que no son los de Marcuse) se podría decir que el pensamiento que cuenta, que calcula y que absorbe indefinidamente su operación productiva, hace olvidar o huir el pensamiento meditante, siempre «a la búsqueda del sentido que domina en todo lo que existe».¹⁵ En Marcuse, este pensamiento «meditante» es contestatario: es esencial para el hombre que rechaza no ser más que el instrumento de trabajo o el objeto de la comercialización. Pero este rechazo no puede ser más que ficticio.

En efecto, una lógica social relega a su ignorancia a los sectores primitivamente autónomos y los pone a su servicio, sin que su

14. Cf. sobre todo las tres últimas obras de Herbert Marcuse, *Le Marxisme soviétique*, Gallimard, colección «Ideas», 1963; *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Minuit, 1963; *L'Homme unidimensionnel*, Minuit, 1968.

15. Martin Heidegger, *Questions III*, Gallimard, 1966, pp. 164-167.

teoría rinda cuenta de su funcionamiento tácito. Así, las reivindicaciones sociales se transforman en fuentes de *ganancias* (el enriquecimiento de las clases pobres asegura al comercio una clientela) las contestaciones espirituales, en terapeúticas *útiles* al orden («una adaptación» no deja de ajustar el ideal a la «realidad» y, en consecuencia, de suprimir la insistencia interrogatoria del absoluto); el pensamiento «negativo», signado de una alteridad irreductible, en un funcionalismo que hace la «operatoria», y también la *eficacia* del criterio intelectual y social de las «operaciones» racionales (sesgo por el cual el interés general orienta la investigación privada hacia lo comercializable).

Así, la oposiciones que extraen su originalidad de una contestación necesaria, desempeñan poco a poco, con una doctrina a menudo inmutable, un papel contrario a aquél que anuncian: conservan sus atavíos, pero se enrolan al servicio de una necesidad anónima. En efecto, son reempleadas de un modo distinto al que dice su teoría. Se convierten en *ideologías*: engañan, se contentan con ofrecer a la libertad una coartada que enmascara su docilidad efectiva de cara a un «capitalismo» convertido, según Max Weber, en «un sistema de esclavitud sin amos».

Esta forma de la «represión» discreta, organizada por la civilización americana, corresponde a una situación presente. Constituye un tipo histórico: articularía, sobre una represión más estructural, el tipo psico-social actual: el «principio de placer» siempre es rechazado por la sociedad. «Nuestra civilización se funda sobre la represión de los instintos.» La frase es de Freud, Marcuse la retoma. Pero estos instintos *reprimidos* son también, por un «giro de la represión», *representados* en el lenguaje que los censura. Lapsus individuales o colectivos, distorsiones y trazas de todo tipo dejan aparecer lo «reprimido», para siempre remanente y enmascarado en las mismas expresiones de la represión. Sin duda, puede extenderse así el pensamiento de Marcuse.

De un momento a otro, una grieta volcánica da lugar a una violencia por debajo de la cual se produce un brusco giro en el lenguaje. Una lava, ya metamorfoseada por su irrupción a la luz del día, da testimonio de lo que la represión ha obrado con lo reprimido. Pues si la historia del hombre es la historia de la represión, «el regreso de lo reprimido», constituye sin embargo un subsuelo peligroso, vida secreta y resurgiente de cada civilización, bajo la forma de un instinto siempre sacrificado a la ley a la que siempre la amenaza. Un revolución cubriría el fondo de las sociedades, atestiguada por la repetición de sus fracasos. Cada palabra significaría la violencia de un *deseo* irreprimible, pero en

el lenguaje social que lo reprime y lo «traiciona» (en el doble sentido del término: engañar y revelar), con sus necesidades a satisfacer o satisfechas.

Dos suertes de «represión» se combinan entonces, una inherente a toda la sociedad, la otra característica de una situación presente. Marcuse designa a la segunda como «sobrerrepresión» y la tiene por un redoblamiento de la primera. Esta arquitectura intenta organizar la una sobre la otra, la histórica (economía) y la estructural (psicología).

Pero aquí nos es necesario separarnos de Marcuse para tomar en serio el problema que plantea. Porque aquí donde cree hablar de *realidades* (económicas y psicológicas) para mostrarlas en la nueva combinación, confronta ante todo los dos grandes *sistemas de interpretación* a los cuales en nuestros días recurre cada uno para comprender lo que pasa: el marxismo y el freudismo. Cada uno de estos sistemas lleva su fecha: la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX. Ellos mismos se encuentran inscriptos en la historia. Ahora bien, analizando el desarrollo reciente de la sociedad, Marcuse nos muestra un desplazamiento no sólo en las «ideologías», que examina, sino también en las ciencias a las cuales se refiere: en su obra se produce un entrecruzamiento que invierte los papeles acordados a cada una de ellas. El marxismo, instrumento teórico de una revolución fundada sobre el examen crítico de las relaciones de producción, se habría convertido en una fuerza utilizada por la sociedad de consumo. A la inversa, el freudismo, que pasaba por ser un método que facilitaba o restauraba la integración de los individuos en la sociedad, pondría de manifiesto lo irreducible de lo inconsciente constituido por el «principio de placer» reprimido y remanente.

Marcuse se dirige a operar esta encrucijada utilizando dos «ciencias humanas» hoy en día cardinales, y esto es así porque quiere analizar el desarrollo «monstruoso» de la sociedad de consumo americana. No puede dar cuenta de *aquello en lo que se ha convertido la civilización* sin que su demostración involucre igualmente *aquello en lo que se han convertido estas dos ciencias*. Descripta como la emergencia de un nuevo sistema social, una historia (o un devenir) es legible en el reempleo de estos dos sistemas científicos, es decir, en la distancia que separa de su uso primitivo su funcionamiento actual. Saber y sociedad «bullen» simultáneamente.

Lo que Marcuse hace con estas ciencias (cuando, por su cuenta,

quiere describir esta evolución global), también lo *dice*, pero indirectamente: nota el desplazamiento de las categorías sociales sobre las cuales habían fundado un tipo de investigación: el papel creador y revolucionario del *trabajo* por parte del marxismo; la función represiva y dominante del *padre* por parte del freudismo. Según él, el trabajo ha dejado de ser creador una vez integrado en el sistema de la producción; cada vez más, es sobre todo esfuerzo, dolor y hastío, compensados por la libertad alienada del ocio. Por su parte, el padre parece cada vez más desdibujado como figura social, reemplazado por el anonimato de una sociedad en la que la ley se impone tanto más cuanto que ninguna persona se encarga ya, cara a cara, de la revuelta de los sujetos.

Cualquiera sea la exactitud del análisis marcusiano, el procedimiento que sigue y las cuestiones teóricas que plantea son capitales. Por una parte, el *método* que hace posible el examen de la civilización consiste en exhumar los presupuestos *sociales* del psicoanálisis (el papel del padre está ligado a un tipo de civilización), al mismo tiempo que retoma las categorías marxistas a título de estructuras *psicológicas* de la sociedad (el trabajo se inscribe en una represión más fundamental). Dicho de otro modo, Marcuse pasa a una clausura de las «especialidades» —una antigua clasificación de las ciencias— para poder abarcar globalmente un sistema nuevo. Pero ¿es verdad que la consideración de un *todo* diferente se formula con la crítica recíproca de las ciencias elaboradas en función de otra época, de cuyos instrumentos apropiados por nuestro tiempo disponemos? Parece que todavía una nueva etapa de la civilización no es aprensible más que en los intersticios (en este espacio es que se encuentra la traza dejada por las constelaciones de intelectuales que se desplazan por él), o, antes bien, por el entrecruzamiento de ciencias proporcionadas por una etapa pasada.

Es también ésta la cuestión teórica abierta por *Éros et civilisation* y por *L'Homme unidimensionnel*, si se admite, como procuran probarlo estas obra, que el «conflicto de clases» (determinado por las relaciones del trabajo con el capital) y la rivalidad con el padre (en una estructura social y familiar fuertemente jerarquizada) tienden a convertirse en conceptos inadecuados a lo real. Aunque rechaza las facilidades de un «culturalismo», que no es el fondo más que un empirismo mal lavado,¹⁶ Marcuse nos ofrece el espectáculo de una nueva lógica social a la cual no le

16. «Critique du révisionnisme néo-freudien», en *Éros et civilisation*, pp. 207-236.

corresponde más que un pensamiento desarmado. Lo reconoce (un poco más de lo que quisiera) por el tipo de combinación que opera entre marxismo y freudismo: para revisar y coordinar los instrumentos de los que dispone, para ajustarlos a la realidad de la que quiere dar cuenta, los dispone en conjunto por medio de una suerte de bricolaje que no convence.

Por ejemplo, busca determinar *dónde* se encuentra todavía una resistencia que restaura al hombre su segunda «dimensión» en la sociedad industrial. Le es necesario encontrar en alguna parte una verdad o una inocencia de la que pueda nacer una sociedad del bienestar. Aquí, quizás, recuerda todavía a sus maestros. Freud recorre la historia diciéndolo: hay un muerto en alguna parte; pero todo era indicio de un ausente, el padre muerto. Marx, por su parte, descubre por todas partes una fuerza organizadora de la sociedad, el nacimiento del proletariado. Marcuse los imita a ambos, sin rigor. Fija un mismo papel a la oposición que nace con los excluidos sociales y a la que resurge siempre con el retorno del placer reprimido: el *Lumpenproletariat* y el arte tendrían la misma función de «rechazo» en relación con el universo unidimensional. La idea es interesante. Se ajusta a un hecho: la alianza por la cual ciertos levantamientos recientes asocian la miseria y la poesía. Pero, como una etiqueta, la idea designa el hecho antes que su análisis. Une demasiado pronto un resto de marxismo y un resto de freudismo para hacerles decir que la «verdad» o la salvación se encuentran en el mismo lugar.

Por cierto, estos dos sistemas guardan entre sí la similitud de haber sido las geologías que explican la configuración del suelo y su relación con las infraestructuras fundamentales. Pero, en esta relación, ni sitúan la «realidad» en el mismo lugar: el primero la ubica en lugar cierto, en la infraestructura económica; el segundo rechaza fijarlo en un sitio o, antes bien, la postula como continuamente representada y perdida en la relación recíproca de la resistencia y de la represión. Al creerles, Marcuse hace conceptos híbridos con nociones elaboradas en función de procedimientos analíticos diferentes; a lo sumo, los usa para tapar el mismo agujero, para colmar la falta de una «segunda dimensión».

Para él, se trata de saber si la «verdad» social tiene o no tiene un lugar; si las oportunidades del hombre son localizables; y, por vía de consecuencia, si la resistencia o el «gran rechazo» tiene su principio en alguna parte, de lo cual dependerá el futuro. Él quiere mostrar del derecho y del revés de dónde puede partir una

revolución, y sabe que no es desde allí donde lo indica el marxismo. Explica entonces, por el análisis freudiano de la represión social, el fracaso de las revoluciones «marxistas», y deposita en una liberación instintiva, fuente de una realización erótica, la esperanza marxista de una sociedad sin clases.

Cuando ya se ha pasado, con armas y bagajes, de la revolución marxista a la revolución freudiana, Marcuse guarda de la primera el «modelo» de una topografía de la oposición y, quizás, encuentra en la segunda con qué justificar su decepción y su escepticismo.¹⁷ Lo que, como marxista, en una perspectiva económico-social, había considerado como el lugar de la revolución y la fuerza de la historia –el proletariado–, lo tiene como un lugar otra vez «reto-mado» e integrado en la civilización presente; pero conserva la idea de fijar en alguna parte la resistencia de la cual el freudismo le permitirá explicar el fracaso. Su lectura de Freud sigue siendo marxista, en la medida en que traspone indebidamente, en el campo del psicoanálisis, una distribución de roles o de fuerzas que no tenía sentido más que en la economía o en la sociología. Sus obras toman el aspecto, fascinante pero particularmente engañoso, de una epopeya trágica.

Es una *Iliada*. Nos presenta una guerra de dioses, lucha de *Eros* y de *Thánatos*, del instinto de placer y del «principio del rendimiento», y otras abstracciones. Revolucionario lúcido, pero cada vez más desengañado. Desde esta perspectiva, *L'Homme unidimensionnel* marca un nítido retroceso en relación con el optimismo (puramente profético) que testimoniaba *Éros et civilization*, obra en la que sostenía la hipótesis de una liberación como una suerte de «deus ex machina». Pero su pensamiento continúa vacilando entre un milagro por venir, al cual no reconocerá más que dejando de ser él mismo, y el *funcionamiento* totalitario de cual analiza sus caracteres nuevos y represivos. Instalado en su villa de La Jolla [California] como sobre un Olimpo que domina los Poderes opuestos, continúa los combates nunca concluidos. La victoria ya no cambia de campo, pero no podrá ser aceptada: en efecto, identificando a los «pobres» con los artistas, David es siempre vencido por Goliat; su fronda, protestando por una verdad reprimida, no lanza más que palabras impotentes.

No le falta por ello el coraje –lo que hace sonreír a los «especia-

17. Muy marcado por el fracaso de la revolución en Alemania (1918) Marcuse ha sido, durante una década, junto a Georges Lukács y Karl Korsch, uno de los pensadores de lo que se ha dado en llamar «Escuela dialéctica del marxismo europeo». A partir de 1934, trabaja en la Universidad de Columbia (New York) donde se interesa cada vez más por la estética y la psicología freudiana.

listas»¹⁸ de abrir el proceso de la sociedad en su *totalidad*. Es por medio del ensayo. Pero éste proporciona un *método* al objeto de examen, puesto que su estudio sobre la posibilidad de revolución en el sistema actual está ligado a una tentativa de remontar la compartimentación de las ciencias humanas. Muestra para ello, y esto es fundamental, que una mutación afecta a la vez los repartos sociales y las clasificaciones científicas; que esta mutación conlleva también una praxis y su teoría y, en fin, que no es *vivable* más que si es *pensable*, a continuación de un desplazamiento del pensamiento. Lo hace también de una manera que *designa* (o simboliza) un problema *global*, sin poder proporcionarle los instrumentos conceptuales adecuados. ¡Aquel que lo haga mejor, que arroje la primera piedra! Por este doble aspecto de su obra, Marcuse nos indica su tarea. Reunió también las cuestiones abiertas desde 1968, al punto que pueden aplicarse a él las palabras de Talleyrand luego de la caída de Villèle: deja un vacío más grande que el lugar que ocupaba.

Estructuras sociales y sistemas de representación

Abuelo putativo de los «rabiosos» de Nanterre (de hecho, sin duda no es así), Marcuse combina dos modalidades de una interrogación actual sobre las oportunidades y sobre el sentido de nuestra sociedad. Se puede pensar como él que son indisolubles y que, desprendiéndose de su obra, se las puede enumerar de la siguiente manera.

1. Una misma oposición contestataria se presenta bajo dos formas heterogéneas (al menos, si se las juzga según las clasificaciones anteriores) que tienen en común el ser el efecto de una represión sociocultural: la «burguesa» de la inteligencia (frustra-

18. De hecho, es necesario procurar fuera de la obra de Marcuse una presentación seria de las estructuras económico-sociales. Así, a la leyenda marcusiana de la «sociedad de consumo» (por muy evocadora que sea) se preferirá el análisis que John Kenneth Galbraith hace de la «tecnico-estructura» (*techno-structure*) (cf. *Le Nouvel État industriel. Essai sur le système économique américain*, Gallimard, 1968, pp. 157-173). El examen hecho por Galbraith de las relaciones entre el «cuerpo de educadores y de científicos» y de la tecnico-estructura subraya los conflictos y se inspira en tesis contrarias a las de Marcuse (cf. pp. 288-300: «Le corps des éducateurs et des scientifiques»).

da del beneficio a que aspiraba respecto de los privilegios universitarios, o lúcida sobre la naturaleza del «servicio» que le demandará la sociedad); la «proletaria» de los excluidos sociales, de los marginados culturales –extranjeros, semianalfabetos, «pobres», *Lumpenproletariat*, etc. Existe aquí el principio de una *reorganización social*, si una misma fuerza puede constituirse a partir de lugares hoy separados por la presente organización de la sociedad.

2. Se trata también de una *reorganización de las ciencias humanas*. Nacidas de una historia (el siglo XIX y los comienzos del XX) la economía marxista y la psicología freudiana han sido desplazadas por acontecimientos posteriores, pero este deslizamiento todavía no ha recibido el status teórico de otro reparto de las ciencias: no interviene más que subrepticiamente, a título de su nuevo funcionamiento. El orden de la razón obedece ahora a una ley que todavía se le escapa. Pero debe representarla por su propia reorganización. Los objetos definidos e inventariados por las ciencias nacidas ayer («el proletariado», por ejemplo, o «el inconsciente») correspondían a sus métodos de investigación; no pueden ser tenidos por realidades inmutables: están ligados a una organización científica que debería dar razón y permitir el análisis de una situación humana. Un pasado está investido en una teoría científica y en sus «objetos». Una historia más reciente requiere entonces de una nueva estructuración para los departamentos del saber, y es de este modo que tendrá significado.

Estos dos aspectos del cambio cultural, los encontramos enunciados en el curso de la crisis de mayo bajo la forma de una interrogación (pero al margen del sistema por el cual el reflujo de junio ha llamado a la realidad). No sorprende que la contestación involucre a una *organización* de la sociedad y de sus representaciones. Algunos ejemplos muestran que la puesta en cuestión del «orden» remite a la transformación de una *razón*.

1. La asociación entre estudiantes «burgueses» y el «hampa», no es más que el índice de una tentativa, a menudo más esencial, por *remontar*, como «trabajadores», la *división* entre obreros y estudiantes. Una división que se ha vuelto arcaica en razón de un desplazamiento que ya ha sobrevenido; pero el hecho no ha sido todavía suficientemente reconocido por los aparatos y por las teorías que sobrellevan el peso de sus orígenes históricos; se traduce solamente por aquello en lo se han *convertido* los estudiantes y los obreros, y por el desfase homólogo de las concepciones que estaban llamadas a «representarlos».

Una revisión de las estructuras está igualmente implicada por el movimiento que en nuestros días se dirige a la cultura en nombre de una solidaridad con los «excluidos». Pretende remontar una clasificación, desplazar así un tipo de organización. La delimitación misma se convierte en el lugar «táctico» de una revisión *global*. Así, Bourdieu y Passeron parten de los «eliminados» para tratar sobre la cultura escolar o sobre el examen en general:¹⁹ no se trata de que los eliminados definan por sí mismos lo que debe ser la verdadera cultura (¡como si la verdad estuviese en ellos!), sino de que el problema de una cultura que sea el lenguaje de todos se plantea más allá de las escisiones que postula una delimitación fundada sobre criterios sociales. Asimismo, muchos trabajos cuestionan una repartición *general* de la civilización toda vez que *rechazan la frontera* creada por el aislamiento de una cultura «obrera», de una «Francia pobre», de «otra América»;²⁰ aun cuando sus autores se hagan exploradores de la «otra» región, no deben ser leídos como si hubiera que elegir entre un extremo u otro; de hecho, sus estudios recusan la línea de demarcación, y es por eso mismo que ponen en crisis un sistema sociocultural. Por todas partes «la contestación es “negativa” en la medida en que es exterior a las divisiones y a las disciplinas de la sociedad establecida».²¹

2. La revisión de la compartimentación entre disciplinas forma parte igualmente de un desplazamiento estructural. El estatus teórico de cada disciplina corresponde menos a la definición que ella da de sí misma que de su relación con las otras, es decir, que de su inscripción en una red de determinaciones recíprocas.²² No es posible una renovación si se las ha aislado en el interior de una

19. Cf. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, «L'examen d'une illusion», en *Revue française de sociologie*, nº especial, 1968 («Sociologie de l'éducation»), II, pp. 227-253.

20. Cf René Kaës, *Les Ouvriers français et la culture*, Strasbourg, 1962; Paul-Marie de la Gorce, *La France pauvre*, Grasset, 1965; Michael Harrington, *L'Autre Amerique*, Gallimard, 1967; Jules Kanfler, *Le Sous-Développement humain*, Ed. Ouvrières, 1967; etc. para no citar más que los trabajos fácilmente accesibles. Todas estas investigaciones tienden a restaurar como dato de la cultura esta realidad a la vez marginalizada y fundamental que Oscar Lewis llamaba ayer «la cultura de los pobres» (*Les Enfants de Sanchez*, Gallimard, 1963, pp. 28-33) o «La cultura de la pobreza» (en *Économie et humanisme*, nº 174, mayo-junio de 1967, pp. 77-81).

21. André Glucksman, *Stratégie et révolution en France*: 1968, Christian Bourgois, 1968, p. 80.

22. Es lo que recordaba Michel Foucault en la primera parte de su «Réponse à une question» (*Esprit*, mayo de 1968, pp. 850-874).

(o de cada) disciplina: se ratifica entonces, necesariamente, el sistema que implica su lugar particular en la constelación de una clasificación epistemológica o, de modo más inmediato, en la organización de este universo del saber que es «la universidad». No hay otra revisión estructural que la interdisciplinaria, donde la *relación* puede ser comprendida y discutida, donde las fronteras y los repartos significativos pueden ser cuestionados.

Bajo un aspecto «salvaje», son éstos los propósitos y los procedimientos de reforma considerados en el último mayo. Por ejemplo, la relación entre asambleas generales y comisiones mostró cómo se desplazaron simultáneamente grupos sociales y divisiones de disciplinas. El papel de la asamblea, en tanto que testimonio de cierta «universalidad», consistió menos en elaborar proyectos que en criticar las situaciones planteadas por un trabajo de comisión y en explicitar las consecuencias teóricas, a fin de permitir otra estructuración. En un sentido, esta crítica develaba en una *disciplina* su relación con una situación *histórica*: hacía posible una revisión de los saberes por la puesta en evidencia de un dato original: la relación entre las ciencias, una posición cara a cara de los alumnos que estaban involucrados por la localización misma de un proyecto reformista. Era necesario que una disciplina fuese examinada desde un punto de vista global, en asamblea general, para que se hiciese evidente y pudiera ser modificado su funcionamiento tácito o su historia olvidada.

Dicho de otro modo, una revisión *teórica* de las disciplinas no podría más que cuestionar su articulación las unas con las otras y develar todo un sistema de relaciones históricas y sociales –que es también una combinación de lugares ocupados y de poderes detenidos. A la inversa, la *acción* particular de los estudiantes para salir del aislamiento (donde veían un encarcelamiento, un «ghetto») y para solidarizarse con los obreros no podía sino conmover a las estructuras del pensamiento que definían la relación elite/masa o la transmisión del saber (de los padres, de los letrados o de los responsables) –pensamiento que vuelve a encontrarse en los aparatos de la «oposición» que sustituyen solamente por una jerarquía de partidos una jerarquía de clases (las doctrinas o las fuerzas contrarias finalmente no son diferentes: mutuamente se intercambian organizaciones mentales homólogas por la sola fuerza del sistema que las conjuga).

En el primer caso, una discusión teórica remite a una combinación de poderes; en el segundo, una praxis contradice una «división» (en el sentido en que se habla de una división de las ciencias) y convoca a otra conceptualización, susceptible de dar a la catego-

ría de «trabajadores» un papel determinante en una combinación social diferente.

El efecto y el sentido de una crisis no ha sido otro que revelar las articulaciones y las coherencias latentes, precisamente, porque un desplazamiento profundo las había puesto a la luz al desarraigárlas. ¿Se puede, de aquí en más, fragmentar el problema planteado y repartirlo en cuestiones proporcionadas a los compartimentos que constituyen un orden –o una razón social– desplazada de ahora en más? Ésta es la opinión de un reformista estrecho. Parece no tener en cuenta un desplazamiento *global* nada más que en el interior de las reparticiones o en función de categorías precisamente ligadas a la arquitectura social puesta en crisis. Por eso, censura la cuestión en sí misma. La rechaza. Tiene una excusa, una justificación, que es también un hecho: la «pobreza» de los conceptos o de las acciones que han querido significar una modificación del sistema entero. Se concluye con la seguridad de que se trata solamente de un psicodrama o de un exutorio, y que es necesario ser «realista», es decir, reformar cada sector aisladamente de manera de responder así a las inquietudes que adornan provisoriamente la retórica con algunos vocablos comunes. Esta conclusión es apresurada y, creo, errónea, como lo será la que rechace las cuestiones planteadas por Marcuse argumentando que no ha realizado la teoría de su visión.

En un orden establecido, todo movimiento profundo no puede ser más que *simbolizado* por un uso diferente de los métodos o de las concepciones elaboradas en función de procedimientos en sí mismos epistemológicamente ligados a una articulación anterior del saber. Este nuevo empleo es, entonces, *incorrecto* en relación con las definiciones pasadas, e *impreciso* en relación con las determinaciones que harán posible otra organización. Tomado así, el símbolo mueve a risa: divierte, irrita a los especialistas o a los responsables que ocupan sus asientos en los pasados ahora explotables. Tal vez tengan razón respecto de su novedad. A pesar de la múltiple emergencia de sus síntomas, cada comienzo es frágil, y ninguna necesidad le adelanta que vaya a tener éxito. Los herederos de los saberes establecidos no tienen razón, sin embargo. Los desplazamientos se insinúan en su propio saber, ya son perceptibles en las distorsiones de su sistema, desde el momento en que cambian sus propios conceptos por los de los contestatarios.

La política es tan corta de vista que rechaza lo que *igualmente* traicionan estas distorsiones en el funcionamiento interno y las irrupciones extrañas todavía desprovistas de formulaciones nue-

vas y «correctas». Esta política prepara museos, no una sociedad. Más audaz y, finalmente, también más lúcida, es la política que descubre, en la diversidad de signos, el símbolo de un movimiento general y, por eso, el indicio de una reorganización a emprender. Pero, aunque incluso para el coraje intelectual no baste ya la mera lucidez, aquí es necesario un cambio ligado con la ambición de comenzar de nuevo, es decir de vivir.

IX

LA CULTURA EN LA SOCIEDAD

Despojados de los datos y de las precisiones que se encuentran en otros lugares, las notas que siguen a continuación presentan un esquema voluntariamente esquelético. Solamente tienen por objeto elucidar algunas cuestiones previas y explicar algunos cambios. Esta toma de posición reúne los resultados de análisis técnicos respecto de opciones sociales y políticas. En efecto, no se puede suponer que existe en alguna parte un puesto de observador desde el cual se pueda abarcar el presente y el porvenir de una sociedad. En relación con las visiones globales o prospectivas, la constatación de lo que ha pasado, o de lo que pasa de hecho, entraña por todas partes una doble crisis de programas y de instrumentos teóricos. El desvanecimiento de los principios universales es un aspecto de la situación presente. Dado que nuestros modelos teóricos no nos permiten ya pensar en absoluto la pluralidad de los sistemas imbricados o sedimentados, hemos comenzado, en principio, a reconocer a tientas cómo las racionalidades que siguen siendo necesarias pueden resurgir de situaciones particulares e inscribirse en la acción.

Abecedario de la cultura

La importancia creciente de los problemas culturales se instala en un amplio contexto. En primer lugar, se caracteriza por la lógica de una sociedad productivista que ha respondido a las necesida-

des elementales de la población que paga y que, para ampliarse, debe analizar, desarrollar y satisfacer las necesidades «culturales» de su clientela: así, el psicoanálisis es fuente de beneficios para el publicista; la psicología es rentable en la organización de las empresas; el industrial agrega o sustituye en su planta la fabricación de diccionarios, de discos o de prendas, etcétera.

Se agrega la ineptitud de las acciones o de las planificaciones para responder verdaderamente a las adversidades que, pasado cierto nivel, son engendradas por el propio progreso (la polución, la droga, el deterioro del medio ambiente, etc., y las grandes angustias colectivas cuyos fenómenos representan síntomas característicos del hombre que vive «al borde de la saturación»).¹ En fin, es necesario señalar la ausencia de criterios fundamentales susceptibles de aclarar las previsiones o las reorientaciones que se han vuelto necesarias en un sistema proporcionado cada vez más a «hombres que quieren tener algo» y cada vez menos a aquellos que «quieren ser algo»...²

Antes que un conjunto de «valores» a defender o de ideas a promover, la cultura connota hoy en día un trabajo a emprender en toda la extensión de la vida social. A este título, se impone una operación predecible, que lleva a determinar, en la topografía de las cuestiones o tópicos, un campo de posibilidades estratégicas y de implicaciones políticas.

Las interrogaciones, las organizaciones y las acciones llamadas culturales representan a la vez los síntomas y las respuestas en relación con los cambios estructurales en la sociedad. La interpretación de estos signos, en los que la especie prolifera, remite, en un principio, al *funcionamiento social*.

Desde el momento en que se encara una operación, es necesario buscar los estratos en función de los cuales se desarrolla el proceso y por eso se establece una formulación de los problemas. El tratamiento de la información concerniente a la cultura está condicionado por esta topografía de cuestiones o «tópica».

Otra etapa interviene, la de la elección. Los objetivos deben ser precisados en función del análisis de las situaciones. Deben señalarse sobre la carta algunos lugares donde los criterios sean definibles, o las intervenciones puedan efectivamente corregir o

1. Ota Klein, «Révolution scientifique et technique et style de vie», en *L'Homme et la Société*, nº 9, 1968, p. 14.

2. Stefan Zolkiewski, «Le plan de consommation et le modèle de culture», en *Analyse et prévision*, t. III, 1967, pp. 346-352. Este estudio muestra, a partir del ejemplo polaco, cómo se plantean los problemas culturales en un régimen económico de tipo socialista.

modificar los procesos en curso. Se tiene así *un campo de posibilidades estratégicas*

Las decisiones que designa una estrategia ponen en crisis una organización de poderes. Poner de manifiesto esta relación es regresar al sistema social a través de un *análisis político*.

Todo lo expuesto concerniente a problemas culturales avanza sobre una superficie de palabras inestables. Es imposible imponer una definición conceptual de estos términos: sus significados tienen su funcionamiento en ideologías y en sistemas inconexos. Al menos, resulta necesario fijar el uso que se dará aquí a *cultura y cultural*.

El término *cultura* interviene en «difusión de la cultura», «cultura de masas», «política de la cultura», etc. Se pueden distinguir diversos empleos, característicos de abordajes diferentes. Se diseñará así:

a. Los tratos del hombre «cultivado», conforme a un modelo elaborado en las sociedades estratificadas por una categoría que ha introducido sus normas allí donde impuso su poder.

b. Un patrimonio de «obras» a preservar, a extender, o respecto de la cual situarse (por ejemplo, la cultura clásica, humanística, italiana o inglesa, etc.) A la idea de «obras» a difundir se agrega la de «creaciones» y de «creadores» a favorecer, en vista de una renovación del patrimonio.

c. La imagen, la percepción o la comprensión del mundo propios de un medio (rural, urbano, indio, etc.); la *Weltanschauung* de Max Weber, la *Unit Idea* de A.O. Lovejoy, etc. De esta concepción que acuerda a las «ideas» tácitas el papel de organizar la experiencia, se puede extraer la estética social de Malraux, sustitutas de visiones del mundo religiosas o filosóficas.

d. Los comportamientos, instituciones, ideologías y mitos que componen los cuadros de referencia y cuyo conjunto, coherente o no, caracteriza a una sociedad y la diferencia de las otras. Desde E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) se ha convertido en un concepto clave de la antropología cultural (cf. los *patterns of culture*). Existe todo un abanico de posiciones según se privilegien las prácticas o los comportamientos, o las ideologías y los mitos.

e. Lo adquirido, en tanto que se distingue de lo innato. La cultura está aquí del lado de la creación, del artificio, de la operación, en una dialéctica que la opone y la combina con la naturaleza.

f. un sistema de comunicación, concebido según los modelos elaborados por las teorías del lenguaje verbal. Se subrayan, sobre todo, las reglas que organizan entre sí los significados o, en una problemática semejante, los media (cf. A. Moles).

Retener aquí el sentido es determinar un nivel de análisis con el propósito de especificar una manera de tratar el problema.

Subcultura y *contracultura* deben diferenciarse. El primer término designa la cultura de un subgrupo, de una minoría, etc. El segundo remite a juicios que una mayoría tiene sobre las subculturas y de los cuales los subgrupos aprueban a menudo las implicaciones sociales cuando las toman para calificarse a sí mismos.³

Cultural aparece en una serie de expresiones usuales: «acción cultural», «actividad cultural», «asuntos culturales», «agentes culturales», «centro cultural», «cadena cultural», «campo cultural», «discurso cultural», «desarrollo cultural», «hogar cultural», «ingeniería cultural», «pasatiempos culturales», «política cultural», «revolución cultural», «sistema cultural», «vida cultural» etc. En este repertorio prolífico, algunas indicaciones bastarán.

La *acción cultural*, expresión paralela a la «acción sindical» designa una intervención que liga los agentes a objetivos (o «blancos») determinados. Es también un segmento operacional o los medios para poner en práctica el logro sobre los objetivos a definir.

La actividad cultural sitúa la actividad en una cultura recibida y patentada (cf. sentido a y b de *cultura*), i.e. en la «cultura cultivada» (Edgar Morin).

Por *agentes culturales* se entenderá a los que ejercen una de las funciones o una de las posiciones definidas por el campo cultural: creador, animador, crítico, difusor, consumidor, etcétera.

Se califica de *política cultural* a un conjunto más y menos coherente de objetivos, de medios y de acciones, orientados a modificar los comportamientos según los principios o los criterios explicitados.

Por *discurso cultural*, es necesario entender todo lenguaje que trata problemas culturales, en tanto haya una relación entre su forma y su contenido.

El *desarrollo cultural*, somete a la ley de un crecimiento homogéneo las reformas necesarias para un extensión de la

3 Sobre la «contra-cultura» cf. el clásico de Theodore Roszak, *Vers une contre-culture*, Stock, 1970.

producción o del consumo. Una ideología de la continuidad, y en particular, de la invariabilidad del sistema socioeconómico sostiene el concepto de *desarrollo* y lo opone al de «revolución cultural», o de cambios «estructurales».

De hecho, el concepto de «desarrollo» extiende su poder movilizador en la medida en que los problemas culturales son introducidos y reclasificados en la esfera de la planificación. Una triple revolución acompaña esta reclasificación tecnocrática.

- a. la *temática* deja progresivamente de convocar a un origen y a una norma sociales, la cultura popular, para concentrarse sobre la idea de un presente a administrar y de un porvenir a dominar;
- b. las *instituciones*, ya privadas o militantes, se inscriben cada vez más en las estructuras estáticas y en una administración de la planificación;
- c. *objetivos*, que consideran desde un principio una revisión del equilibrio social, se vuelven hacia la organización de técnicas, de organismos y de profesiones (animadores, ingenieros culturales, etc.) dotados de valor instrumental, con el fin de facilitar la participación de una política definida por otros, desde un lugar jerárquico.

Un funcionamiento social

A título de primera aproximación, ¿cómo describir los ingredientes que producen la amalgama globalmente calificada en nuestros días como «cultural»? Algunos elementos se desprenden del análisis en curso.

1. La valorización del saber

La racionalización científica y técnica de las sociedades europeas disminuyen progresivamente el valor y la rentabilidad del trabajo de producción directa. Se lo reemplaza por la automatización y se lo marginaliza. Esta situación deporta la masa del trabajo humana hacia la preparación, la organización o el control de la producción. Privilegia el saber.⁴

4. Radovan Richta, *La Civilisation au carrefour*, Anthropos, 1969, pp. 1-87.

Poco a poco, una nueva categoría de técnicos, adjuntos a la máquina automatizada, sustituye al número siempre creciente de trabajadores manuales que la industrialización ha movilizado durante más de un siglo en los establecimientos industriales para poder desarrollarse. Una «economía de recursos humanos» toma el relevo, entonces, de esta movilización cuantitativa y exige «inversiones en seres humanos» pero, cuando son racionalizadas, estas inversiones se efectúan según los principios de una selección que favorece los mejores puestos según la edad (los jóvenes), el lugar (las nuevas ciudades), el status social (la «nueva pequeña burguesía»).

2. Una reestructuración de la vida privada en relación con la vida profesional

En los países europeos, que quedan a consideración de las sociedades tradicionales, las adaptaciones a las exigencias técnicas del trabajo permanecen intactas, o atraviesan brutal pero superficialmente, las estructuras profundas de la vida afectiva y de las referencias personales.

La necesidad de crear nuevos estilos de vida no está ligada solamente a los retrasos de la vida privada en relación con la vida profesional, sino con una tensión propiamente occidental: la vida cotidiana presente se inscribe falsamente contra una convicción colectiva que en Occidente se ha convertido en estructural desde hace cuatro siglos, a saber, que debe haber una conexión entre trabajo productivo y desarrollo personal. Esta idea parece extraña a las sociedades antiguas o medievales (como la sociedad japonesa, al parecer), donde el desarrollo personal se sitúa deliberadamente en un campo distinto al del trabajo.

Mientras que, en la profesión, se desarrolla un distanciamiento en relación con el trabajo –de juego, de cinismo o de fastidio– en lo privado, opacas resistencias se arraigan en las inversiones no realizadas. Esta tensión se hace sentir antes en las naciones en las cuales el espacio es más cerrado, la historia más larga, la coherencia más fuerte.

En torno a encontrar un espacio, restituirse a las instituciones de la vida privada (familiares, matrimoniales, domiciliarias, locales), inventariar las formas de desarrollo personal bajo el modo del riesgo, explorar otros *estilos de vida*, se encuentra una fuente de debates, de búsquedas y de reacciones que componen en nuestros días una expresión cultural. Final-

mente, son formas de vida que expresan y critican actualmente las investigaciones más vitales.

3. La sociedad del espectáculo

Porque la capacidad de producir se organiza efectivamente según las rationalidades o los poderes económicos, las representaciones colectivas se folklorizan. Las instancias ideológicas sufren las metamorfosis del espectáculo. De las fiestas, el riesgo queda excluido, al mismo tiempo que la creación (la apuesta, al menos, mantiene el riesgo). Las leyendas para los espectadores asistentes proliferan en el espacio del ocio que ha hecho posible y necesario un trabajo densificado y «forzado». En compensación, las posibilidades de acción se aglomeran allí donde se concentran los medios financieros y las competencias técnicas. Desde este punto de vista, el acrecentamiento de lo «cultural» es la indexación del movimiento que transforma al «pueblo» en «público».⁵

¿Es éste el fin de las militancias? A la demistificación de las ideologías, sobreviven sin embargo los militantes sin causa. Se encuentran a menudo en los lugares donde se construyen nuevos mitos: por ejemplo, en las nuevas ciudades, constituidas en lugares de excepción, en signos de coherencia reencontrada, en paraísos de una verdad social. Dos tipos sociales cooperan así a la edificación de estas señales simbólicas donde espectáculo y producción se conjugan: los militantes, convertidos en agentes culturales, y los planificadores, convertidos en «ingenieros culturales».

4. Un neutro: lo cultural

En el lenguaje, «la cultura» deriva un neutro: «lo cultural». Es el síntoma de la existencia de un especie de costal dentro del cual refluyen los problemas que una sociedad ha abandonado, sin saber cómo tratarlos. Son guardados aquí, aislados de sus lazos estructurales con la aparición de nuevos poderes y con los desplazamientos sobrevenidos a causa de los conflictos sociales o de las localizaciones económicas. Se llega a suponer, entonces, que la cultura goza de una autonomía indiferenciada y muelle. Se

5. Sobre la sociedad del espectáculo el libro básico sigue siendo Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1967.

caracteriza como un no-lugar donde todos los reempleos son posibles y se puede hacer circular «no importa qué».

Cuando no se afirma en la estadística o en la precisión analítica de los datos, el discurso cultural cae en generalidades y vuelve a emplear residuos doctrinales (políticos, filosóficos, religiosos). Este discurso universal es el museo donde se rescatan algunos conceptos extraídos de sistemas que antiguamente tuvieron su rigor («humanismo», etc.). Así, la ideología resurge subrepticiamente en lo cultural –una ideología chapucera, un saco ideológico, pero que sin duda anuncia otra cosa.

La política llamada cultural⁶ es a menudo víctima de esta neutralidad –a pesar de los estudios y de los aparatos de los que dispone– cuando recorta una «dimensión» cultural abstracta en la organización de la sociedad para tratarla aparte. Es una «política» extraña, pues los problemas políticos son borrados de ella. Hace «como si» (por otra parte, se sabe que no es verdad) y puede esquivar así el precio global a pagar por todo cambio en algún sector de sí.

Una topografía de cuestiones

Entre muchas otras, tres rupturas parecen significativas, aunque su gravedad varía según las regiones. Estas rupturas no son reductibles a los efectos del deterioro en el sistema. Caracterizan más bien una transmisión entre alguna cosa que termina y alguna cosa que comienza.

1. Instituciones e iniciativas

Las instituciones públicas susceptibles de ser designadas como «culturales» en Francia (no solamente la administración de los museos, de los teatros, etc., sino también la educación nacional, la

6. El IV Plan francés (1962-1965) ha introducido la expresión «planificación cultural», término más exacto que el de «política cultural», para designar la naturaleza de las investigaciones proseguidas por el ministerio de Asuntos culturales desde su creación en 1959. Cf. *Aspects de la «politique culturelle» française*, Unesco, 1970, pp. 9-20. El mejor análisis del tema se debe a Edgar Morin, «De la culturanalyse à la politique culturelle», en *Communications*, nº 14, 1969, pp. 5-38.

ORTF, etc.) se han ablandado al crecer en tamaño. Incapaces de dominar las fuerzas que se les infiltran y que las controlan sin darse a conocer, estos grandes cuerpos son igualmente inaptos para regular, articular o siquiera «ayudar» a las iniciativas que pululan por debajo en un extremo o en otro, de un momento a otro, en las que las relaciones personales tienen un gran peso. La ciencia de la acción se elabora en los laboratorios, bien lejos de esta realidad.

En sí mismas, las instituciones obedecen a un doble juego: si su fachada es la de los organismos públicos, el poder que las habita pertenece a grupos sociales que se establecen como propietarios de la innovación, y a trusts que monopolizan los medios. Esta división interna tiene por consecuencia el desarrollo marginal de contra-culturas en los bordes de cada estructura (educación, prensa, teatro, etc.); un hormiguero bajo la hierba, una vida multiforme corresponde a lo que la leyenda oficial llama el *underground*. Entre los organismos públicos colonizados por los intereses particulares y esta renovación de iniciativas privadas ¿cómo sería posible una renovación?

Esta situación muestra a la vez la existencia de una creatividad y la naturaleza de las instituciones culturales en un país tradicionalmente apegado a las situaciones adquiridas y paralizado por las burocracias. La innovación se mantiene al día, pero en la forma de interrupciones aleatorias, o de retrocesos destinados a permitir las originalidades. Los organismos públicos mantienen su lugar, e incluso lo extienden; pero caen en la trampa de su victoria sobre el cambio, apartadas por el exilio o la represión de toda oposición efectiva, y privadas así no de poderes, sino de poderes que les sean propios.

El rechazo de las iniciativas hacia la marginalización atestigua, finalmente, un desvanecimiento de la diversidad. Lo que se pierde de las diferencias, lo que es eliminado públicamente, es lo que siempre ha suscitado y fertilizado hasta aquí la vida cultural y biológica de las sociedades humanas: las diferencias cualitativas. El conformismo triunfa con el desarrollo cuantitativo detenido por los mismos grupos. Su éxito disimula oposiciones internas, construye a lo heterogéneo a no resurgir más que subrepticiamente. Parece faltar una condición de existencia social.

2. Cultura y pasividad

Instalada en los momentos libres donde configura la compensación del trabajo, la cultura del consumo desarrolla entre los

espectadores la pasividad de la cual ella es efecto. Representa el sector donde se acelera más rápidamente que en cualquier otro lugar en la nación el movimiento que reduce el número de los actores y multiplica el de los pasivos.

Parece que cuanto más tiempo se asigna al ocio creciente (y esto es un progreso), menos elegido resulta ese ocio. La información, sobre todo (prensa, televisión, video, etc.) reserva a un círculo cada vez más estrecho de productores la posesión o el uso de instalaciones cada vez más costosas. La educación practica la selección social por la vía de una jerarquización que ordena los niveles intelectuales según los poderes de los grupos de las clases: así, el superior crea las diferencias cada vez más grandes entre grandes escuelas, universidades, institutos [universitarios] técnicos⁷. Las finanzas de los deportes se dirigen a la competición antes que a la educación de la masa. A pesar de las intenciones proclamadas, las Casas de la cultura están finalmente al servicio de los privilegiados culturales y sociales. Muchas de las tentativas de reforma parcial no llegan a modificar la lógica de un sistema. Son los cambios de presupuesto y los programas de promoción que favorecen de hecho un malthusianismo de la creación.

Esta situación combina en el conjunto de la nación la disminución de los creadores con la multiplicación de los consumidores. Le corresponde una nueva partición del lenguaje. Allí donde los grupos (profesionales, políticos, religiosos, regionales, etc.) organizaban ayer sus convicciones en discursos representativos de posicionamientos afectivos y de convicciones colectivas, la desmitificación de las ideologías entraña una redistribución de los lenguajes según sean o no operativos.

Un lenguaje de la técnica o de la ciencia, dotado de un poder de transformación, se reserva a una élite. Continúa siendo extraño para el conjunto de la población a la cual se lo presenta por medio de la vulgarización como si fuera inaccesible. Otra lengua, espectral, se contenta con expresar y presentar a una sociedad entera el espejo destinado a todos y, al final, verdaderamente de nadie: es decorativo. Estos dos regímenes de la cultura se diferencian cada vez más por los valores, por los contenidos, por su «calidad» o por las particularidades de los grupos. Se distinguen por su relación con la acción. Es en este punto que la cultura se divisa y

7 Cf. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La Reproduction*, Minuit, 1970.

se reorganiza —su parte menos operativa es la más extendida. Además, la creación es lo que se muestra, pero no lo propuesto. La comunicación, la violencia y la relación con el poder, el amor y el erotismo, todas las formas, en fin, de la intervención «humana» colman la literatura de consumo, pero porque éstas faltan en la experiencia práctica. El lenguaje da en espectáculo la acción que la sociedad ya no permite. Lo que pierde el sujeto se le vende en objetos de consumo.

3. Producción económica y comunicación

En su uso antiguo, «comercio» designaba la frecuentación de personas, más que el tráfico o el negocio de cosas. La reserva actual de esta palabra tiene un empleo «comercial», lo cual puede ser considerado como un índice de toda una evolución. Los cambios se miden hoy día a partir de las relaciones económicas. Finalmente, estos cambios obedecen a las leyes de una sociedad productivista que se ha vuelto capaz de crear un conjunto de bienes de consumo (productos) y, para los compradores eventuales, de «necesidades» a satisfacer (publicidad). La referencia a las necesidades naturales es, en una sociedad desarrollada, el mito protector de campañas que determinan la lógica del mercado y que no encuentran otras necesidades más que en la forma de resistencias o de límites.

Entonces, ¿cuál es la seriedad de los contenidos culturales determinados por estos intercambios y puestos a circular por los circuitos de la prensa, de la televisión o de otros organismos? Ya no declaran las fuerzas que los organizan efectivamente. Están cargados de una ambigüedad que los relega a la insignificancia (además, el análisis literario no se consagra en absoluto a los contenidos, sino a problemas formales de organización estructural). En última instancia, se puede tener no importa qué discurso, dado que el sistema que subtiende los enunciados los dirige donde quiere. La libertad de hablar puede ser grande allí donde las palabras y las imágenes flotan, sin determinar las corrientes que los arrastran. Las ideologías conservadoras o revolucionarias, los personajes más diversos, Marx, Freud, Asterix o Madame Soleil,⁸ pasan todos por la misma red, todos son parecidos e igualmente

8. Célebre vidente cuyas respuestas al auditorio fueron, en un tiempo, el éxito de una emisión de radio en Europa (L.G.).

inofensivos, porque todos ellos son juzgados del mismo modo en el mismo «teatro», donde los cambios reales (económicos) comienzan detrás de los decorados.

En consecuencia, las empresas, las administraciones, los poderes de la información se ponen a cuestionar los valores y procuran restaurar las relaciones humanas. Pero no se puede dar seriedad a un lenguaje por medio de valores fabricados con los restos del pasado o de la religión, gracias a las leyendas –filosofía de los pobres– que hablan de participación, ni aun explotando los recursos de la sociología para reforzar el sistema taponando las aperturas de la relación. Recíprocamente, la comunicación se convierte en una obsesión en la práctica social. La prensa y la radio engañan o satisfacen, como pueden, a esta «multitud solitaria», con las magias celestes, los exotismos del amor fácil o los terrores de la droga. Lo que se extiende desde aquí es el sentimiento de una fatalidad. El hombre es *hablado* por el lenguaje de los determinismos socioeconómicos mucho más que por los que él habla. ¿Para qué sirven estas palabras convertidas en increíbles ya que no abren las puertas cerradas y no cambian las cosas? ¿Los criterios de acción podrían articularse sobre los cambios económicos y articularlos a su vez? ¿Será posible situarse en algún lugar como diferentes en relación con los otros, mientras que la información y la participación social refuerzan cada día sus efectos niveladores?⁹

Un campo de posibilidades estratégicas

¿Cómo organizar una regulación de iniciativas, reconciliar la expresión cultural con una actividad constructora, aliar la comunicación humana a la producción económica? Algunos de estos interrogantes no remiten solamente a estos hechos puntuales, sino a las divisiones que organizan la creencia de lo «cultural». En su conjunto, por otra parte, describen los efectos de una situación

9. Por cierto, la estratificación social, borrada por el discurso homogéneo de los *mass media*, juega en contra en la selección de las informaciones y en la diferenciación de las interpretaciones. Cf. Maurice Flamant, «Information et stratification sociale», en *Analyse et prévision*, t. XIII, 1972, nº 1, pp. 1-18. Pero ahora, la información es *ocultada* en la recepción de los mensajes: es cada vez menos perceptible en la superficie del lenguaje, privado de señales objetivas.

general en la cual el aislamiento de lo «cultural» no es más que un síntoma. Desde que son establecidos a su propio modo en relación con los problemas sociales, económicos y culturales, los asuntos culturales hacen resurgir en cada uno de sus sectores el corte en función del cual se desarrollan: si se acepta esta autonomía ficticia como postulado del análisis, se acentuará la tendencia de lo «cultural» a convertirse en coartada de una política y a formar una hinchazón inerte en el cuerpo social.

Después de este cuadro que tenía por objeto abarcar los déficit, se hace posible marcar algunas opciones. Para resolver las tensiones constatables, para promover el desarrollo cultural sin agravar su aislamiento, una estrategia tendría por meta precisar los puntos que permiten intervenciones concretas y pertinentes. Esta estrategia no puede más que apoyarse sobre experiencias en curso, las únicas capaces de abrir posibilidades efectivamente, pero se las debe combinar en un «campo» según criterios que funden las decisiones a tomar de cara a una proliferación de proyectos y de iniciativas.

1. Las unidades socioculturales en vía de formación

Dos de estos puntos estratégicos me parecen particularmente importantes.

La alienación está ligada hoy al aislamiento de lo cultural. Los movimientos sociales tienen precisamente por objeto y por efecto quebrar el círculo de lo cultural y develar los poderes establecidos que oculta. Explicitan o restauran las relaciones de situaciones culturales (del trabajador, de la mujer, de los jóvenes, de los veraneantes) con el tipo de relaciones sociales mantenidas por los sistemas económicos.

Otra constatación: las formas actuales de concientización manifiestan al mismo tiempo la transformación de los organismos políticos o sindicales que representaban hasta aquí los intereses y las convicciones de sus actores colectivos: funcionan de otra manera, ya sea porque su clientela se fragmenta y se redefine parcialmente de otro modo, ya sea porque se convierten en instituciones de poder que trabajan cada vez más en el interior del sistema establecido (es la tendencia de los sindicatos)¹⁰ y nutren

10. Sobre las estructuras sindicales y las representaciones obreras, cf. G. Adam y J. Capdevielle, *L'Ouvrier française en 1970*, A. Collin, 1970, pp. 15-60.

de allí en más los lugares de espera, las señales que hacen posible otro tipo de experiencia, o ya sea porque ya no ejerce su papel de modo efectivo en la vida del país (así evolucionan los programas de los partidos).

Relativas a este desplazamiento en la geografía profunda del país, las manifestaciones así llamadas «salvajes» presentan un tipo de movimiento en el cual la forma es «cultural» porque sus participantes ya no pueden expresar sus demandas en los contextos sociopolíticos tradicionales. Pero no se trata de una falta de alcance político. Un nuevo recorte social, otra concepción de «lo político», de nuevos tipos de problemas, se ponen en juego. Se ha visto recientemente a la economía «instrumentalista» americana volverse sospechosa respecto de los modelos teóricos y meterse en la escuela de la China al adoptar el «metodo tierra a tierra» (*tu-fa*) para volver a las posibilidades y a las preguntas tales como emergen de la práctica. Del mismo modo, se pueden tomar estas manifestaciones «salvajes» como punto de partida, como el indicio de transformaciones en curso, en el momento en que las concepciones globales dejan de ser adaptables.

Así, la acción que aspira a consolidar una cultura «obrera» no responde ya a las voluntades expresadas por los propios trabajadores, preocupados por su participación en una cultura común, y poco dispuestos a dejarse encerrar en un universo propio.¹¹ Atenarse a este antiguo programa es congelar el recorte que la opresión socioeconómica ha creado en el siglo XIX, es contrariar una evolución, y quizás también servir a las ideologías o a las instituciones establecidas.

Se ve así nacer asociaciones que ya no obedecen a los mismas divisiones. Estas nuevas asociaciones agrupan a los usuarios del transporte público o de los parques para niños, a los habitantes de una ciudad contaminada por el mantenimiento de una fábrica, a los veraneantes explotados en las playas, etc. Todas ellas presentan algunos rasgos característicos.

Un nuevo *recorte social* aparece aquí, que corresponde a las relaciones actuales entre el poder de decisión y la ley del consumo antes que a las divisiones tradicionales entre obreros y burgueses, entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales, etcétera.

Estos grupos se forman y se identifican gracias a la posibilidad

11. Paul Lazarsfeld anotaba ya en 1965 el retroceso de la cultura y de la conciencia de clase entre los trabajadores, por efecto de la cultura de masas: «Les intellectuels et la culture de masse», en *Communications*, nº 5, 1965, pp. 11-12. En Francia, el análisis básico pertenece a René Kaës, *La culture et son image chez les ouvriers français*, EPHE, 1966.

de situarse en alguna parte, en relación con las otras fuerzas. Un conflicto queda explícito en el interior del sistema que lo disuelve. De hecho, al distinguir la suya de otras posiciones, los miembros se vuelven capaces de comunicarse entre ellos y de analizar una situación concreta.

El terreno sobre el cual se producen los nuevos lazos entre la economía (la situación de los consumidores) y la política (la distribución de los poderes) se define en términos «culturales» (comunicación, ocio, hábitat, etc.) La nuevas cuestiones en la sociedad encuentran así una representación.

No se puede disociar aquí el acto de comprender el entorno de la voluntad de cambiarlo. La cultura recibe aquí una definición: no es posible decir el sentido de una situación más que en función de una acción emprendida para transformarla. Una producción social es la condición de una producción cultural.

Con este caso particular, aparece entonces un tipo de acción cultural que es pertinente en relación con cuestiones de conjunto. Por cierto, se trata de un fenómeno inestable y a menudo efímero, porque atraviesa las instituciones existentes por el lugar del poder, apoyándose en ellas. Es el síntoma y la experimentación de un movimiento en la geografía social, y no la profecía de una solución o un ejemplo a reproducir. Pero un lenguaje propio se desprende del universal abstracto de «la cultura». ¿Y por qué otra razón sino porque se enfrenta a los poderes y procura transformaciones? Este lenguaje se articula sobre los límites –los suyos– y sobre los otros grupos. Y toma cuerpo en la acción.

A este tipo de intervención cultural corresponden hoy movimientos más vastos, menos fáciles de circunscribir. Al menos, es posible designar el lugar del cual provienen. Incoherentes entre sí, tienen el estilo común de indicar un desplazamiento de los equilibrios adquiridos: formaciones de mujeres, de jóvenes, de consumidores, agrupamientos locales regionalistas, rurales, urbanos, etc.) presentan esas características señaladas más arriba: escapan a las determinaciones tradicionales. Estas organizaciones esbozan los nuevos medios, no oficiales, de elaboración cultural.

Es una de las tareas de los servicios públicos sostener el desarrollo de estas organizaciones. Se pueden utilizar los métodos capitalistas del *job enrichment* practicados en principio en ciertas empresas americanas y destinados a multiplicar las delegaciones de poder y a distribuir más ampliamente las responsabilidades.

Mejor todavía, se puede poner a disposición de los grupos que se constituyen a sí mismos los medios técnicos que faciliten los experimentos sociales y no sólo culturales.

2. *Las articulaciones institucionales*

La experiencia lo ha demostrado, las reformas introducidas en las instituciones conmovidas por el cambio (por ejemplo, la universidad) no dan lugar más que a fracasos y a un agravamiento de las dificultades. Por un lado, suponen en estas instituciones un suelo propio, mientras que se ha convertido en parte del decorado de otros poderes: juegan entonces sobre las ficciones. Por otra parte, piensan poder injectar, en ciertos sectores particulares donde el mal es más visible, terapéuticas sociales distintas de la política aplicada en el conjunto del país, mientras tiene la evidencia de que la centralización característica de las sociedades contemporáneas «recupera» sus aberraciones locales, las hace entrar en el sistema general, pero entraña, junto con el empobrecimiento de estas reformas particulares, el descrédito de la idea misma de una reforma fundamental. Finalmente, estas reformas revelan resistencias y suscitan reacciones violentas, porque ponen en crisis, junto a la parte visible de una unidad institucional, complejas raíces nunca claramente medidas. Se trata aquí de medidas de las cuales tal o cual política puede extraer beneficios momentáneamente, pero en todo caso insuficientes y, a menudo, temibles a largo plazo.

De modo general, se ha vuelto imposible circunscribir las mutaciones necesarias en el cuadro de las organizaciones tradicionales. Es así que ha terminado la oportunidad de los ministerios y de los organismos recortados según el patrón que ofrecía la manifestación de cuestiones cada vez más importantes: la cultura, el entorno, etc. Este principio de *la adición* ha dirigido la creación de comisiones o de instituciones en los niveles menos elevados. No se apela entonces a las unidades existentes. Se agregan otras. Se procede así a los complementos institucionales.

Aquí también la experiencia es instructiva. Estas excreencias administrativas están peligrosamente ligadas a los síntomas antes que a la realidad de los problemas que deberían tratar. Dos tipos de dificultades encuentran hoy. Por un lado, el análisis de los primeros expedientes revela la amplitud de los problemas, su interferencia con los dominios reservados desde

hace mucho a otros poderes, la extensión indefinida de los asignados, etc., de suerte que, para evitar un desvanecimiento en lo universal, las decisiones prácticas se limitan al ámbito de lo inmediato. Pero lo más accesible es a menudo lo más irrisorio. La actividad se divide en dos vertientes igualmente desproporcionadas: las consideraciones demasiados extensas y las medidas demasiado cortas. Por otra parte, las administraciones antiguas, sólidamente implantadas y provistas, regían en sus sectores los problemas que todavía dependen de ellas y que, sin embargo, conciernen cada vez más a la cultura o al entorno: las comunicaciones, el urbanismo, la enseñanza, la televisión, etc. ¿Qué queda entonces a los organismos subsidiarios? La fatalidad de llegar demasiado tarde o sin fuerza, y la función de reunir las nostalgias de una política, las satisfacciones teatrales dadas al público, y las utopías ineficaces elaboradas por las buenas voluntades.

Sin embargo, estas medidas abren las vías y marcan la necesidad de reconocimientos oficiales de los cuales los intereses comunes serán eliminados, privados de representación y de poderes. Pero en el nivel de las instituciones, la acción más urgente para adaptarlas consiste en intervenir allí donde ellas se articulan. Esta acción se fija sobre los puntos donde es posible alcanzar la división misma en sectores, y de este modo los principios de su organización tanto como sus contenidos particulares. Es éste un *trabajo sobre los límites*.

Las acciones serán tanto más eficaces cuanto que evitarán mucho mejor la ejemplaridad, pues la excepción, aunque fuese contestataria, entra mejor, por la vía de la *vedetización*, en el sistema del consumo comercial o de la explotación política: está presa en una leyenda que la desarma. Se trata, por el contrario, de crear, sobre puntos precisos, los crecimientos susceptibles de hacer aparecer en las instituciones sus límites de flexibilidad, las combinaciones posibles y, a partir de formas *mixtas*, algunos tipos de estructuración propios para la nueva sociedad. El fin primero no es, entonces, satisfacer las «necesidades» (ambición ilusoria, fundada ella misma sobre la ficción de necesidades estables) sino aquí también constituir, por intervenciones controladas, laboratorios de experimentación social.

A título indicativo, se pueden distinguir entre estas acciones las que conectan las instituciones enclaustradas (por ejemplo, la formación permanente), las que se efectúan sobre sistemas de

relaciones ya existentes (esencialmente la ciudad), las que aceleran las interferencias entre estructuras sociales y modelos culturales (por ejemplo, en la enseñanza, la medicina, las empresas, etcétera).

De la «mezcla institucional», la *Open University* inglesa es un ejemplo: la difusión de los productos se asegura por la conjunción de la televisión, de la imprenta y de la correspondencia privada; combina estructuras de recepción que permiten a los docentes «tutores» (*tutors*) medir la actividad suscitada por la información distribuida, y a los «estudiantes» establecer localmente relaciones personales con sus «consejeros» (*counsellors*). Como resulta normal, esto hace aparecer los problemas estructurales: así, la débil proporción de trabajadores inscriptos como estudiantes se explica en parte por el contenido demasiado enciclopedista y abstracto de la enseñanza y por las restricciones que ejerce el sistema ambiente de referencia universitaria. O bien la exemplaridad, la función política y la celebridad de la experiencia provocan un proceso de marginalización o, con vistas a evitarlo, una reacción prudencial de los responsables. Pero el interés mismo de la operación consiste en manifestar la naturaleza de las decisiones políticas a tomar, y en presentar sus reales posibilidades.

Sistema de relaciones antes que lugar unívoco, la *ciudad* requiere una conexión de espacios diferenciados entre sí (cada uno definido por las sociedades que lo habitan) y, sin embargo, superpuestos (a los sistemas que crecen en «cuadrículas» se agrega la sedimentación de los sistemas históricos). A la homogeneidad abstracta de una racionalidad única las experiencias tienden a sustituirla por una estructura de pluralidad donde, por ejemplo, el hábitat de una minoría no cumpla el papel de abceso, sino que sea reconocido como un modo espacial de existir entre otros sin estar aislado por ello. Si se acepta pensar y tratar a la ciudad no sólo como una multiplicidad de sistemas que escapan al mero imperativo de una administración central, irreductibles a una fórmula global, imposible de aislar del hábitat rural y que comporta las organizaciones económicas, sino también como sistemas de percepción de una ciudad o de las combinaciones de los itinerarios que son las prácticas urbanas, se experimentará un nuevo tipo de sociedad.

Finalmente, los centros especializados en la dinámica de grupo, la psicología industrial o el management, permiten aclarar las interferencias entre la cultura y la profesión. Por ejemplo, las

empresas ponen en circulación modelos culturales tomando en cuenta las motivaciones, la utilización de ambientes, la elaboración de la dirección participativa, la difusión de valores propios, etc. Del mismo modo, el análisis de las mutaciones que se operan en las figuras socio-profesionales de una sociedad (las del «militante», del médico generalista, del militar, del psicólogo, etc.) los precipita. Los bloqueos de ciertos organismos (universitarios en particular), relevan resistencias que se remiten a las etapas anteriores de la institución y que localizan en el discurso los valores capturados poco a poco de la práctica social, de suerte que aquí (como en muchas de las profesiones liberales) la demagogia ideológica traiciona y frena a la vez la mutación que se opera en la profesión.

Política y cultura

1. Una condición de posibilidad: el poder político

Es necesario ir más allá de las cuestiones técnicas consideradas hasta aquí, y de las operaciones que permiten tratarlas, sin ceder a las seducciones de la ideología que reaparece hoy vestida de cultura. El problema más general de las relaciones entre las acciones culturales y las elecciones políticas no debería ser escamoteado. Cada análisis particular, luego de haber recorrido los datos, pesa las posibilidades, propone objetivos, entra en las sombras que tocan a los poderes que pone en crisis; se arriesga a ser detenida, falta de medios para abordar la falasia que encuentra. Así, se encontrará eliminado por cada uno de estos estudios el problema que todas ellas plantean. El trabajo se convertirá en un juego de sociedad si siempre se lo detiene en el momento en que desborda sobre el obstáculo que cierra el paso hacia revisiones sociales efectivas. Esto sería aceptar, en principio, el filtro que los poderes establecidos operan sobre todo proyecto que no puede asegurar su mantenimiento ¿O bien es necesario atenerse a los programas revolucionarios, literatura tan tradicional como inofensiva?

Está claro que la historia no se hace con papeles. Con sólo ellos, digan lo que digan, nada cambia. Al menos, quedan como un instrumento de comunicación social, pueden mantener la eviden-

cia y poner en común las responsabilidades políticas de los ciudadanos, mientras que discursos culturales querrán hacernos creer en la autonomía de los «valores» con más medios de los que jamás los medios difundieron y reproducieron.

Está claro también que no se ha dicho todo de la cultura cuando se ha puesto al día su actual conexión con el mantenimiento de las castas y de los trusts. Para hablar estrictamente, todavía no se ha dicho nada nuevo al respecto. Al menos, se ha clarificado su funcionamiento y, más aun, la condición de probabilidad de todo cambio. Desde los Derechos del Hombre hasta las licencia con goce de sueldo, no ha habido una innovación cultural sin conflictos sociales y sin victorias políticas.

Algunos irán más lejos. Pensarán que las acciones culturales son reductibles a sus aplicaciones y a su rentabilidad socio-política y, por ejemplo, que una fiesta es poca cosa si es utilizada por un gobernante reaccionario, o que una manifestación es inútil si no se inscribe en una lucha social. Visión demasiado estrecha. En una fiesta, como en una creación artística, hay algo que no es un medio, sino que se basta a sí mismo: el descubrimiento de las posibilidades, la invención de reencuentros, la experiencia de estas salidas «otras», a falta de las cuales el aire no es respirable y la seriedad no representa más que el fastidio para una sociedad. ¿No se trata de aprovechar *aquí* una recuperación política, por hábil o acertada que sea?

Pero, en tanto que la fiesta esté sometida a aspectos exclusivos que excomulgan a sus participantes, o eliminan las formas diferentes, o las privan de las formas necesarias en la vida cotidiana, la cuestión política se reintroduce. Aparece con estos límites represivos que traspasa cada movimiento social para construir sus diferenciaciones. La política no asegura el bienestar ni da sentido a las cosas: crea o rechaza las condiciones de posibilidad. La política prohíbe o permite, lo hace posible o imposible. Es bajo este sesgo que la política se presenta aquí, en tanto que la acción cultural tropieza con las prohibiciones establecidas silenciosamente por el poder.

2. *La relación con los poderes*

Al igual que ocurría en el pasado con el folklore o con la cultura popular, la «cultura de masas» sigue afectada por el coeficiente social que la distingue de una cultura operacional, siempre reservada. Pero, como se ve, la quebra se ha agravado. La cultura

de masas ya no tiene una función colonizadora (tanto en el buen como en el mal sentido del término: a la vez civilizador y conquistador) como fue el caso durante dos siglos por la educación que difundía, vulgarizándolas, las concepciones de una élite. Se ha convertido en un objeto rentable y maleable, según las necesidades de la producción, más que en un arma de combate.

La relación con los poderes ha cambiado, entonces.¹² Éstos se sirven de la cultura, sin comprometerse con ella. Ya no están involucrados por los discursos que fabrican. En Francia, los poderosos trusts difunden todo «bien cultural» que se venda o asegure la venta de otros bienes. Siguen siendo propietarios de emisiones televisadas, fabricadas por ellos y difundidas por la ORTF. Controlan las redes de la prensa y también las del video. Financian los centros de investigación científica intra o extrauniversitaria que trabajan para sus objetivos. Ubican sus productos según las exigencias que ya no son las de un gran público simultáneamente devenido comprador apto e inapto para sacar partido.¹³ En suma, los productos culturales sirven a la clase de los que los crean, y son pagados por la masa de los que no se aprovechan de ellos.

Recíprocamente, es la pertenencia a los grupos productores la que procura el acceso a las responsabilidades. Para obtener un puesto, es poco lo que se gana dedicándose a la informática, a menos que se trate de los servicios de una gran empresa (IBM, etc.), o al ejército. Aprender economía en la universidad no abre sino muy pocos accesos; por el contrario; existe una vía real, la de pertenecer a una de esas Escuelas rodeadas de una red casi familiar de «veteranos», miembros de castas financieras, industriales o políticas. En otros niveles, ocurre lo mismo. Por razones sociales, una competencia o una formación cultural ya no es la vía que conduce a las responsabilidades –contrariamente a lo que exigiría una racionalidad económica– sino el campo que un grupo explota o determina. Es necesario pasar por los laberintos de los protectorados o de los monopolios. Pero, en verdad, es necesario dejar de tomar por un medio de promoción la cultura, de la cual estos grupos hacen el teatro de su expansión.

Cáncer de los poderes, entonces, pero «un cáncer que hace bien». Los poderes se organizan independientemente de los cuerpos de

12. Cf. André Régnier, «Les surprises de l'idéologie. Lutte des classes et technocratie», en *L'Homme et la Société*, nº 20, 1971, pp. 157-162.

13 Una amplia clientela adquiere libros de bolsillo o regula la adquisición de enciclopedias o de cursos por correspondencia, sin poder leerlos o proseguirlos por falta de estructuras de sostén, de iniciación progresiva y de encuentros.

los que extraen sus fuerzas y a los cuales ya no benefician. Proliferan al margen del funcionamiento visible de la sociedad. Bombean subrepticiamente las riquezas invertidas en el sector de la cultura –desde la ORTF hasta las innumerables instituciones de reciclaje escolar o de psicología.

3. Una politización necesaria

En relación con estos poderes ocultos en el cuerpo de la sociedad, la palabra no es, a menudo, más que un fenómeno epidémico. Tanto como sobre el teatro político, las declaraciones no corresponden en absoluto a lo que se hace, el abanico de manifestaciones realizadas cada día en público, parece mostrar que la energía de las palabras aumenta allí donde disminuye su poder. Además, por muy necesario que sea, la reintroducción de los problemas políticos en la expresión literaria instaura el signo de una urgencia; pero de por sí, incluso si el escándalo y la censura le conceden algún éxito, permanece impotente.

Cada uno de los movimientos que ha intentado responder por medio de una «concientización» colectiva de situaciones semejantes, como el de Paulo Freire en Brasil, ha tropezado con el mismo problema. A partir del momento en que, por su trabajo, una acción comienza a modificar el equilibrio de fuerzas, es interrumpida por la represión que organizan los poderes establecidos. Contrariamente a las esperanzas «populistas» de los organismos estrictamente culturales, la acción debe remitirse a enfrentamientos políticos inevitables. A partir de un nivel que por mucho tiempo puede ser ignorado o cuidadosamente evitado, la promoción cultural manifiesta su relación necesaria con las opiniones de una sociedad sobre sí misma, y con las fuerzas desiguales de las que cada clase dispone para hacer prevalecer su elección.

En las sociedades llamadas desarrolladas, el problema se trata no bien aparece. Se lo previene. Cada reacción cultural susceptible de provocar un desplazamiento de las posiciones adquiridas parece producir su antídoto. Así, las Casas de cultura, capaces en un primer momento de convertirse en lugares de concientización urbana, han sido deportadas hacia la representación teatral, terreno en el cual se encuentran expertos, responsables (elegidos entre hombres de teatro) y un público «cultivado». Las Casas de la Juventud, una vez construidas a cuenta de una política, se convirtieron en el medio de mantener encerrada a una población joven juzgada peligrosa. En Bélgica, las instituciones de forma-

ción permanente, destinadas en principio a los trabajadores, son de hecho utilizadas, sobre todo, por los docentes y por la clientela habitual de los organismos universitarios, de suerte que su reclutamiento repite las estructuras tradicionales... Los ejemplos serían imnumerales. Es el sistema el que se releva aquí.

Esto conduce al problema planteado a propósito de la «política cultural». La expresión disfraza la coherencia que liga una cultura *despolitizada* de una política *desculturalizada*. La primera es utilizada, y para otros fines de los que proclama. La política realmente practicada se sustrae a la lengua (parlamentaria, ideológica, cultural); tiene por discurso oficial la repetición de las generalidades sobre el bienestar nacional y sobre la sociedad nueva, pero sus verdaderos principios son inabordables, ocultos en la lógica anónima de un funcionamiento productivista y tecnocrático.

Esta división entre los explícito (un lenguaje impotente) y lo implícito (los poderes convertidos en invisibles) abre finalmente cuestiones más políticas que culturales.

¿La apropiación de la cultura operatoria será siempre decidida según las reglas establecidas por los grupos propietarios del poder? ¿Qué cambio estructural de la sociedad permitirá una cultura que no sea divisada en activo y en pasivo según las pertenencias sociales, ni extraña a la formación profesional tanto como a los sistemas productivos?

Los grupos que salen de la pasividad cultural, ¿llegarán alguna vez a crear fuerzas políticas?, ¿podrán modificar la geografía de las formaciones existentes? O bien, más allá de cierto nivel de crecimiento, ¿deberán enfrentar peligros porque son indeseables para el sistema presente?

¿Cómo evitar que la creatividad necesaria para una sociedad se reduzca a la forma del «ocio» diseñado por poderes que lo determinan, o a marginalismos excluidos de la organización activa del país?

En suma, que no existe una política cultural sin que las situaciones socioculturales puedan ser articuladas en términos de fuerzas presentes y de oposiciones reconocidas. Se trata de saber si los miembros de una sociedad, hoy ahogados en el anonimato del discurso que no es el suyo, y sometidos a los monopolios que escapan a su control, encontrarán, con el poder de situarse en alguna parte de un juego de fuerzas reconocidas, la capacidad de expresarse.



X

EL LUGAR DESDE DONDE SE TRATA DE LA CULTURA

Nada *me autoriza* a hablar de la cultura, no tengo ninguna carta credencial. Además, las tomas de posición que me son propias tienen el lugar de antípodo de convicciones y análisis diferentes. De allí que sea posible abordar aquí algunos de estos problemas peligrosos que las personalidades «calificadas» procuran evitar. Un pudor distinguido conduciría directamente al academicismo.

Ahora bien, el academicismo es siempre un universalismo ficticio. Es necesario entonces precisar un campo de trabajo y sus límites. Querría consagrar algunas reflexiones a localizar *el lugar* de una reflexión sobre la cultura. Tal como Arc-et-Senans es un sitio como muchos otros, un lugar particular que no podría excluir ni olvidar a la multitud de los que no se pueden ocupar al mismo tiempo del trabajo que se hace en Arc-en-Senans,¹ ello implica una situación que se inscribe irremediablemente bajo el signo de la particularidad. No podremos discutir, entonces, sobre la cultura, y sobre sus aspectos globales, sin reconocer desde el principio el hecho de que ocupamos aquí un lugar, el nuestro. Jamás podremos borrar ni superar la alteridad que mantiene, ante nosotros y fuera de nosotros, las experiencias y las observaciones ancladas, por otra parte, en *otros lugares*.

Estamos sometidos, entonces, a la ley tácita de un lugar particular. Por lugar, entiendo el conjunto de determinaciones que fijan sus límites en un encuentro de especialistas, y que

1. Este texto retoma la conferencia de la introducción al coloquio europeo «Prospectiva del desarrollo cultural» (Arc-et-Senans, abril de 1972) del cual M. de Certeau era relator principal (L.G.).

circunscriben a *quién* y de *qué* les es posible hablar cuando hablan entre sí de la cultura. Por muy científico que sea, un análisis sigue siendo una práctica localizada y no produce más que un discurso regional. Accede entonces a la seriedad en la medida en que explicita sus límites, articulando su propio campo con el de otro, irreductibles.

Desde este lugar, que es desde el cual hablamos de la cultura, subrayaré cuatro determinaciones que tienden a un objetivo, a una especialización técnica, a un condicionamiento sociopolítico y a un situación europea.

La restricción de un objetivo

Este coloquio no se fija por objetivo una nueva definición de la cultura, sino «una acción que debe promover estrategias de desarrollo». No es en absoluto probable que el acuerdo se haga aquí sobre una acción a emprender. A diferencia de los análisis establecidos en el espacio homogéneo de un tecnicismo, la acción corresponde a quienes deciden o a las fuerzas sociales que escapan al poder de los observadores. Más aun, es indisoluble de las opciones y de la coyuntura política que ante todo determinan la observación. Es decir que el acuerdo no es solamente improbable: será doblemente ficticio. Por un lado, hará abstracción de los presupuestos sociopolíticos sobre los cuales se apoya un examen científico y entre los cuales existen diferencias radicales. Hay en un grupo una homogeneidad que implica ausencias. La posibilidad de la discusión reposa sobre personas excluidas y temas interdictos; es un hecho, pero es necesario reconocerlo. No deberíamos considerar como insignificantes esas ausencias. El discurso está todavía más determinado por sus postulados cuando no los explica. Por otra parte, este acuerdo supondría que los discursos sostenidos por los observadores pudiesen sustituirse directamente desde el punto de vista de los responsables, o acreditarse un poder de seducción, o suplir milagrosamente a las fuerzas que organizan. El discurso sigue siendo *ajeno a la acción*, incluso cuando se lo pronuncia.

Si entonces un coloquio tiene por meta una acción, no se podrán determinar positivamente los objetivos. Pero en esta perspectiva, dos tareas parecen posibles.

La primera procura elucidar lo que no se puede eliminar en examen serio de esta acción, lo que no se debe privilegiar, es decir, busca explicitar las condiciones *sin las cuales* el abanico de problemas a resolver sería estrecho, falaz o perimido. En la práctica, esto quiere decir abrir hipótesis, quebrar interdicciones, olvidos o ignorancias, suavizar o revisar los objetivos que se presentan como «evidentes». La segunda se orienta a prever *localizaciones concretas* para los problemas considerados como los más importantes, a trazar un mapa de los puntos de impacto pertinentes, a proyectar hipótesis concretas en el nivel de la vida social, y a constituir así una geografía de lo posible. La primera tarea consiste en sospechar, descubrir y criticar los encierros, la segunda en crear y precisar las aberturas. El acuerdo a esperar precisaría entonces las cuestiones a tratar más bien que las repuestas a dar.

Queda aún que, incluso bajo esta forma, una reflexión o un escrito sobre la cultura deje en suspenso una pregunta decisiva *¿quién es el que habla y a quién?* Todo discurso se define por un emisor y un destinatario. Esto supone un contrato tácito entre ellos. Más exactamente, se define determinando las relaciones entre locutores y auditores (o lectores).

¿A dónde se dirigen las conclusiones del coloquio? ¿A la opinión pública? ¿A los ministros de Asuntos culturales?² ¿A los múltiples responsables de la acción cultural? Estos destinatarios multiformes se arriesgan a ser demasiado evanescentes, como los discursos a los que son desafectos los auditores. Las palabras flotan, vacantes, en tanto que no están destinadas a orejas definidas. Es el caso de muchos textos o declaraciones sobre la cultura en general. Me parece que un análisis o un discurso se instala en el «no-lugar» de la utopía si no delimitan sus destinatarios y, por eso mismo, su propio status.

Los límites de una especialidad: la prospectiva

En tanto especialista, alguno de entre nosotros no pretenderá hablar de la «realidad». Las bellas horas de esta seguridad son parte del pasado. Además, es necesario reconocer a todo resultado

2. El coloquio de Arc-et-Senans debía preparar el encuentro de los ministros de Asuntos culturales en Helsinki, en julio de 1972.

científico el valor de un *producto* que, al igual que el que sale de una fábrica, se relaciona con instituciones, con postulados y procedimientos. Muy lejos de enunciar verdades, se inscribe entonces en un funcionamiento entre otros. Remite a un lugar particular y a sus determinaciones propias. Se inscribe en una lógica de una *producción técnica*. Es esta otra forma de límite. La prospectiva figura en el emblema de esta reunión: ella puede proveer algunos ejemplos de fronteras y de problemas inherentes al espacio de una especialidad.

La evolución actual de la prospectiva conduce a circunscribir más estrictamente en ella la racionalidad, y a reconocer hasta qué punto el campo cerrado de esta racionalidad se deja infiltrar, convoca incluso una «libertad de carnaval», más aun, «ideas locas» (Robert Jungk). Así, el *Center of Behavior and Management Science* de la Universidad de Pennsylvania abandona los proyectos que pretendían construir una arquitectura de las etapas futuras y eliminar el progreso de incertidumbres (cf. Russell L. Ackoff, *Corporate Planning*, 1971, o los trabajos de Trist y Emery). Los sustituye un *Style Planning* que concierne al «estilo de vida» o a los comportamientos que deben permitir actualmente el enunciado de opciones aceptables a preservar. En el instituto Tavistock de investigación operacional (Londres), un plan ya no es la descripción de futuros a realizar (sería falso, se sabe): es el medio de expresar más correctamente las elecciones y sus criterios: pone en escena las hipótesis precisadas por el análisis de interconexiones entre los campos de decisión (*Decision areas*) que definen los actores y sus estrategias.

Estos ejemplos no son otra cosa que indicios de una tendencia. La planificación se «teatraliza»: apunta menos a predecir el futuro (hay videntes para ello) que a formular *opciones* y a darles hoy una *representación* posible en el lenguaje socioeconómico. Es característico, en efecto, que criticando sus comienzos, la prospectiva renuncie a predecir el futuro por este camino simple que conduce del análisis a la decisión a lo largo de un *continuum* cuantitativo o tecnológico. Una doble revolución se opera aquí. Una, cambia el *método* y quiebra el discurso homogéneo de la observación por un *llamado a lo imaginario*. La otra, más fundamental, modifica el *objetivo* y reemplaza la determinación de un porvenir por la *producción de un discurso* operatorio. Estos dos movimientos introducen en la ciencia la necesidad de la ficción y la prioridad del discurso. Una conciencia más aguda de las rupturas cualitativas entre el presente y el futuro acuerda una importancia creciente a la imaginación y atribuye al lenguaje el poder de describir el

futuro por asignarle la función poética de enunciar las opciones hoy racionalmente posibles.

El futuro ya no es el objeto del discurso científico; está marcado solamente por las *elecciones actuales* de las cuales el discurso enuncia la urgencia o la oportunidad. El porvenir es un lugar vacío que la prospectiva abre a partir de tres referencias presentes: lo que es objetivamente *plausible*, lo que es subjetivamente *imaginable*, lo que puede ser *efectivamente decidido*. Existe, esencial para la prospectiva que se diseña, una práctica de la *diferencia* y una remisión a las decisiones reconocidas como posibles. Son las dos formas conexas de una irreductible alteridad: la del futuro que sigue siendo impredecible en tanto que diferente, la de las elecciones hechas hoy en la sociedad. Por estas características, la nueva futurología abandona las seguridades ligadas al positivismo científico de ayer. Ahora reconoce sus límites.

Según una determinación muy amplia, todo análisis obedece a los códigos de percepción y de «expectación» (Umberto Eco) propios de un tiempo y de un medio. Se dice que Cristóbal Colón percibía al Nuevo Mundo a la manera en que las novelas de caballería describían las Islas Afortunadas. Clasificaba lo nuevo dentro de un código recibido ¿Podía hacer otra cosa? De alguna manera, ¿podemos esperar cambiar los códigos subyacentes, mientras ellos representen en cada ciencia la ley inmanente de cada sociedad donde se inscribe una especialidad y que constituyan una determinación sociocultural que establezca postulados en todo análisis que fije a la cultura por objeto?

Un condicionamiento sociopolítico

Antes de detenerme sobre las determinaciones propias de una especialidad (la prospectiva) y que, por otra parte, conciernen esencialmente a la posibilidad de introducir lo *cualitativo* y la *diferencia* en los análisis cuantitativos y en la necesaria homogeneidad del cálculo, prefiero insistir sobre otro límite, menos explícito: el regionalismo sociocultural y político de nuestros trabajos sobre la cultura.

A pesar de las divergencias teóricas o metodológicas que pueden ver la luz en una reunión de profesores y de especialistas, todo grupo de investigadores tiende a reconstituir una interpretación unitaria, a pensar la *cultura en singular*. Ello obedece así a la ley

de las pertinencias sociales y profesionales. Una homogeneidad de medio, de clase, de intelectuales surge y se traiciona en el objeto (la cultura) de que se trate. El lugar desde el cual se habla, en el interior de una sociedad, asciende silenciosamente en el discurso y se representa a sí mismo en el nivel del contenido intelectual, con la reaparición de un modelo *totalitario*. Pues la *cultura en singular* traduce el singular de *un medio*. Es la manera en la cual transpira, en las ideas, la presión autoritaria de una determinación social que se repite y se «reproduce» (Bourdieu y Passeron) hasta en los modos científicos. En el análisis cultural, lo singular traza en caracteres cifrados los privilegios de normas y de valores propios de una categoría.

Es para mí una cuestión de fondo, que cuestiona el *lugar* del intelectual en la sociedad y la experiencia o la concepción de la cultura que resulta de ello. Un ejemplo: ¿qué relación existe entre la investigación que ha podido aislar en Arc-et-Senans a miembros de las profesiones liberales y, por otro lado, la experiencia de un empleado en un supermercado? Lo que se presenta para nosotros como el oficio rentable que consiste en deliberar sobre las condiciones necesarias para un dominio del cambio, tiene para un obrero un alcance totalmente distinto. Y es que es posible poner bajo el signo de la «cultura» en la vida del empleado, lo que será «hacer algo para sí» (y no para su patrón), «salir» (al cine, de vacaciones, etc.) y «estar con» (su familia, sus relaciones, etc.). Además, como lo han mostrado análisis recientes, no mantiene con el lenguaje la misma relación que los profesionales del discurso; él no *practica* el lenguaje de la misma manera, pues el lenguaje no es su material de trabajo, sino la señal de su actividad. Uno puede preguntarse entonces si el término «cultura» no es más que un puro equívoco. De todos modos, desde el lugar donde estamos, no podemos superar la diferencia que nos separa de la experiencia propia de la mayoría de la gente. Nosotros osamos hablar y debemos hacerlo, pero desde el lugar particular que habíamos y que nos determina en la sociedad.

Es necesario mencionar la constricción que ejercen los orígenes colectivos y personales de la especialidad misma que tiene a la cultura por objeto. Una arqueología de las instituciones y de las «vocaciones» todavía determina esta profesión: las militancias políticas y las intenciones pedagógicas habitan discretamente en los investigadores y los hacen volverse hacia quienes tienen la desdicha de no parecerseles. Una propaganda «evangelista» hace del estudio una forma oculta de la «paz blanca» (Robert Jaulin) —conquista y pacificación autoritarias— en nombre de los criterios

particulares que los grupos detentores del poder social toman por condición de la felicidad y la definición del hombre. Esta filantropía, a veces nostálgica y a veces voraz, se parece a la antropología.

Finalmente, sería ilusorio suponer políticamente «neutra» la discusión más técnica. La investigación es cada vez menos libre en relación con el Estado. Tanto su financiamiento como el reclutamiento de investigadores depende muy estrechamente de objetivos políticos y de las selecciones sociales que los acompañan. Sobre este punto, se conocen los trabajos efectuados por la SIPRI (Estocolmo, trabajos de Lettenberg, Clarke, etc.). Por cierto, sobre este tema se ejerce la autocensura. «No hacemos política aquí»: es ése el cuento que un grupo de científicos se cuenta en la vigilia. Pero es una apología que quiere decir, en realidad, que se hace «buena» política, la que no tiene necesidad de ser explícita ni elegida, puesto que ya está escrita con todas sus letras en la institución científica. O bien, con un pudor a medias declarado, la consigna será «no ser negativo» ¿Es posible esta delicadeza cuando no se trata de democratizar *una* cultura sino la sociedad?

No quiero decir que haya en alguna parte un lugar desligado de ataduras políticas. Sería pura ficción. Mi propósito es diferente. Procura subrayar la particularidad de nuestro lugar, lo que implica de dependencia, y por lo tanto de elección o de aceptación. No existe observación que no sea determinada por la situación creada a partir de una relación: lo sabemos desde el marxismo y desde el freudismo, a títulos diferentes. También un grupo conoce mal la sociedad en la cual se inserta cuando se conoce mal a sí mismo como categoría social particular, instalada en las relaciones de producción y en las relaciones de fuerza.

La clausura europea

Hablando de modo general, en las sociedades de ayer, culturalmente organizadas por los cuadros de referencia comunes a cada grupo, pero técnicamente poco aptas para la comunicación entre grupos, el límite de cada discurso estaba en el orden del contenido; se tenía una insuficiencia de información, y no una inseguridad de evidencias locales. Hoy las cosas se han invertido. La información puede ampliarse indefinidamente, pese a los efectos de saturación que eso produce. A la inversa, la elección de criterios parece local, no evidente, incierta. Se hablan y se utilizan

de modo diferente significados comunes. *El límite alcanza a la enunciación antes que al enunciado*. Marca el lugar del grupo o del sujeto, en el momento mismo en que se borran los signos culturales universalmente expandidos. Además, una información internacional impide a nuestro grupo ser *localmente* determinado. La universalidad de la información es relativizada por la manera de tratarla. Esto pone en cuestión el carácter europeo de nuestra discusión, en la medida en que el tema de debate implica ya una relación de Europa (*¿y cuál?*) con los otros continentes, ya una relación entre los países europeos.

Retendré solamente, como más fundamentales, las cuestiones que se nos plantean sobre el Tercer Mundo. Después de otros, quizás más netamente que otros, Georges Balandier acaba de demostrar que los procesos de formación de país «en vías de desarrollo» ponen en crisis los sistemas de interpretación que se dan a sí mismas tanto en el Oeste como en el Este, las sociedades industrializadas. Desde esta perspectiva, el Tercer Mundo no provee solamente datos supplementarios para estas interpretaciones, como si se tratase de nuevas variables. El Tercer Mundo lanza una sospecha epistemológica sobre nuestras concepciones del devenir de las sociedades humanas, y sobre la nuestra.

Esta contestación no concierne a los sistemas (cerrados, por definición) del análisis económico, sino a su *funcionamiento* en relación con los sistemas de salud o de escolarización que le son heterogéneos. Relativiza entonces las hipótesis *globales*, históricos-sociales, siempre postuladas por los desarrollos y los reajustes de nuestras economías. Así, las racionalidades económicas occidentales *operan de modo diferente* en los países donde las estructuras socioculturales son otras de las que ha permitido en Europa, desde hace tres siglos, el progreso de las técnicas y de las ciencias. Las sorprendentes combinaciones entre sistemas heterogéneos diseñan allí hipótesis globales todavía desconocidas, destinadas a cambiar el equilibrio general de las sociedades y los modos de vivir o de pensar propios por los nuestros.

Este hecho atestigua la importancia de los basamentos socio-culturales e históricos sobre los cuales se apoyan las políticas económicas o culturales. Subraya también y sobre todo un hecho global que reúne el itinerario de los innovadores (le faltó a Illich una experiencia latinoamericana para que ponga en duda la excelencia del sistema norteamericano);³ la extrañeza de nuestro

3. Sobre el itinerario singular de Ivan Illich véase Michel de Certeau, «Cuernavaca: el centro intercultural de Mgr Illich», en *Études*, t. 331, octubre de 1969, pp. 436-440 (L.G.).

futuro no tiene su fuente esencial en el interior, en el despliegue de investigaciones racionales o en las luxurias de la imaginación. El futuro nos viene, cualquiera sea nuestra ignorancia, con las formaciones quizás «anárquicas y confusas» de los mundos nuevos y diferentes. Es el comienzo de esta confrontación.

Finalmente, es la *otra* sociedad la que experimenta en el presente la falta de posibilidades verdaderamente diferentes y por venir. De alguna manera, no podemos «lograr» su lugar. Nos falta entonces situarnos en relación con otros continentes (como dentro de Europa misma, en relación con los conflictos sociales) para develar un futuro en el cual la extrañeza aparecía con la suya.

Lo que caracteriza a Europa, en relación con otros conjuntos, son las heteronomías culturales entre cada uno de los países que la constituyen: diferencias de idioma, de tradiciones, de historias todavía habitadas por un millar de guerras políticas y religiosas. Darse una definición «europea» de la cultura significa descuidar con un gesto puramente oratorio esta realidad omnipresente. Parece, al contrario, que esta dilucidación de las divergencias es la única vía que permite descubrir una especificidad «europea». Por ejemplo, si se examinan las diferencias entre estos pasados, sistemas ocultos y no suprimidos por las prácticas económicas o urbanas comunes, sin duda se podrá precisar un tipo de combinación propia de Europa, al mismo tiempo que el origen de las resistencias más o menos tácitas que encontraron las racionalidades únicas. También es útil no ocultar ya las racionalizaciones subyacentes en las proposiciones más universales. Exhumar estos presupuestos locales es crear, sin duda, una lengua propia, la que constituye el reconocimiento recíproco de alteridades insuperables.

Por la puesta al día de lo que especifica tan estrictamente este coloquio, por la erosión de su «inocencia», por la toma de conciencia de sus propios presupuestos, puede establecerse una relación de veracidad contra el modo de la discusión y el objeto debatido. Me parece, en efecto, que éste era el tema de algunas reflexiones sobre el «lugar» de Arc-en-Senans, que nada serio podría decir sin que sean simultáneamente explicitadas las particularidades de nuestra reunión y la necesidad de ponernos en relación con otros lugares, otras fuerzas y otros análisis distintos de los nuestros. *En suma, el futuro entra en el presente en la forma de alteridad.* La confrontación con los otros es el principio de toda prospectiva. Por otra parte, es el encontrarse la ley que, desde el comienzo de la sexualidad, hace depender de una relación con el otro la génesis de la vida.

CONCLUSIÓN DE LOS ESPACIOS Y DE LAS PRÁCTICAS

Lo duro y lo blando

Primera impresión, malestar persistente: la cultura es *lo blando*. El análisis se desliza siempre hacia lo incierto, que prolifera en los intersticios del cálculo, del que ya no se tiene la ilusoria estadística de los signos objetivos (comportamientos, imágenes, etc.). Así, las *maneras de practicar el espacio* escapan a la planificación urbanística: capaz de crear una composición de lugar, de plenos y de huecos, que permitan o que impidan las circulaciones, el urbanista es incapaz de articular esta racionalidad en hormigón sobre los sistemas culturales, múltiples y fluidos, que organizan la habitación efectiva de los espacios internos (departamentos, escaleras, etc.) o externos (calles, plazas, etc.) y que los inervan de itinerarios innumerables¹. Piensa y fabrica una ciudad viva; se retira cuando sobrevienen los habitantes, como delante de los salvajes que turbarán los planos elaborados sin ellos.

1 La relación entre la *representación* planificadora y la *práctica* ulterior del espacio urbano es un problema que encarar pero que no pueden tratar los mejores estudios sobre las nuevas ciudades. Cf. *Runcorn Town Master Plan*, Nottingham, 1967; *The Plan for Milton Keynes*, London, 1970; etc. Para Charles Alexander, la ciudad «natural» es un conjunto de sistemas superpuestos, no reductibles a un modelo único: es necesario considerar a la ciudad un sistema «en cuadrícula» (*De la synthèse de la forme*, Dunod, 1971, y «Une ville n'est pas une arbre» en *Architecture aujourd'hui*, 1969). Pero esta pluralidad de sistemas se encuentra otra vez en el funcionamiento efectivo de la ciudad «artificial» en sí misma.

Lo mismo ocurre con las maneras de vivir el tiempo, de leer los textos y de ver las imágenes. Así una práctica hecha de signos prefabricados, lo que éstos terminan siendo para los usuarios o para los receptores, representan un esencial que sin embargo sigue siendo en gran parte un desconocido. Aquí se producen los movimientos o los estancamientos que no sólo implican el análisis de los significantes: hundimientos, desplazamientos o endurecimientos de la mentalidad: permanencias de comportamientos tradicionales bajo su metáfora exterior, o mutaciones de sus sentidos a pesar de su estabilidad objetiva; derivas de los «valores», impuestos en la vida de un grupo sin que les sean explicados, etc. Lo medible encuentra siempre en sus bordes este elemento móvil. El cálculo entra en esto (para fijar un precio a la muerte de un hombre, de una tradición, de un paisaje), pero se oscurece. La gestión de la sociedad deja un enorme «resto». Sobre nuestros mapas *eso* se llama cultura, flujo y reflujo de rumores sobre las playas avanzadas de la planificación.

De hecho, esta región muelle es silenciosamente explotada por su contrario, lo *duro*. La cultura es el terreno de un neocolonialismo: es lo colonizado en el siglo XX. La tecnocracia contemporánea instala allí imperios, como las naciones europeas del siglo XIX ocupaban militarmente los continentes desarmados. Los trusts racionalizan y vuelven rentables la fabricación de significantes: atiborran con sus productos el inmenso espacio, desarmado y a medias somnoliento, de la cultura. Todas las formas de necesidad, todas las carencias del deseo son «cubiertas», es decir inventariadas, negociadas y explotadas por los medios. Este sistema económico corroe y finalmente subvierte los logros políticos del siglo XIX, sustituyendo el acto de la representación democrática por la recepción de significados estandarizados, que destinan al consumo, y que transforman al pueblo en público.

El imperialismo económico, violenta conquista del mercado de la cultura, tiene un doble cómico: la política, convertida entre nosotros en un decorado de ideologías anticuadas detrás de las cuales avanzan los nuevos poderes tecnocráticos y gestionarios.² Sobre esta desventura, el colonialismo de los trusts se repite, pero de modo risible. Cuando las «autoridades políticas» no declaran los poderes a los que sirven, o cuando tratan de esconder la nulidad de sus propios programas (que se resumen en el «enriquecidos») despliegan la

2. De allí las reacciones del «público» que, cada vez más, practica la abstención en materia política e interviene en las cuestiones económicas. Fenómeno general. Cf. Albert O. Hirschman, *Exit Voice and Loyalty*, Harvard University Press, 1970.

retórica de los «valores» recogidos en el pasado; proclaman los «humanismos» charlatanes donde se cuentan los temores de feria; ponen en funcionamiento las frágiles milicias de «animadores» dedicados a disfrazar las contradicciones del régimen.

De allí que la cultura aparezca como el campo de una lucha multiforme entre lo duro y lo blando. Es el síntoma desmesurado, canceroso, de una sociedad dividida entre la tecnocratización del progreso económico y la folklorización de las expresiones cívicas. Pone de manifiesto un disfuncionamiento interno: el hecho de que la apropiación del poder productor por organismos privilegiados tenga por corolario una desapropiación y una regresión política del país, es decir, el desvanecimiento del poder democrático para determinar la organización y la representación del trabajo que una sociedad desarrolla sobre sí misma.

Una zona patológica

Sobre el vago terreno de la cultura se declaran las tensiones y los malestares sociales. En lugar de intervenciones inmediatas dirigidas por los interesados, en lugar de las solemnes tonterías que engendra en estos días la evocación de «el Hombre», o de los «valores», en un principio, una terapeútica necesita observaciones: los cuadros clínicos.

He presentado aquí algunos casos franceses. Poca cosa si se tiene en cuenta en lo que se ha convertido el Hexágono, pequeño mundo crujiente. Ya aquí, los síntomas patológicos se acumulan, como los brotes y las hinchazones sobre el cuerpo. Así, los desafíos y las revisiones destructivas ligadas a lógicas del desarrollo, favorecen a la vez la ambición de los jóvenes lobos, flexibles gestores del reformismo; el individualismo y los corporativismos provocados por el miedo a la inseguridad; la radicalización de las ideologías nacidas en otros tiempos, o la regresión de los conservadores hacia lenguajes religiosos en los que ya no creen. El fastidio de los adultos en su trabajo profesional tiene su paralelo en el fastidio escolar y se prolonga con la pasividad en los ratos libres. Indicios de un malestar que se creería depresivo.

Los tintes vívidos se apagan. Este país toma el color de una pared. Aquí reina la tristeza. Para remediarla, ¿qué pueden hacer las coqueterías que suceden en la prensa a los combates

de antaño? ¿O las necesidades del mundo «gentil, gentil» que los clubes *Mediterrané* ofrecen a su clientela de desengaños o de solitarios? En las calles se precipitan los hombres preocupados que han perdido el sentido de la fiesta y del derroche. Dos preocupaciones principales parece que motivan sus pasos: enriquecerse y adelgazar. Tropismos de vientres fláccidos.

Al mismo tiempo que el gusto de arriesgar, se pierden las razones de vivir. Tampoco hay nada que controle en el interior el dulce y monstruoso engrosamiento del tener. El almacenamiento del provecho y del saber, el chauvinismo hexagonal, la represión del extranjero se engendran recíprocamente, sin fin. Detrás del instinto propietario aparece el más innoble de todos los rostros del hombre: el racismo.

¿Qué puede sorprender si, desde los lugares más altos, el culto del pasado define los programas de la educación cultural y si el conformismo político se convierte en el criterio de la creatividad? El orden que llena las calles de policías querría también que las estatuas de los muertos cuadricularan nuestros jardines y que las obras bienpensantes adornaran los teatros, los museos y las librerías.

El teatro francés

A este negro panorama es necesario agregar el correctivo de un fenómeno masivo. Los espectáculos fabricados por los *mass media* han dejado de representar al francés. Ya no organizan un espacio donde las convicciones se expresan, circulan y se confrontan. *Exit populus*. La población se retira de él. No sigue adhiriendo.

Hay signos extremos que se multiplican: «rechazos al consumo», exilios en el extranjero, retiros a los campos, formación de grupos, de comunidades o de bandas que ya no quieren seguir consumiendo ideología, etcétera.

De modo más general, la prensa, la radio y la televisión se convierten en *teatros*, tal como en la vida que todavía se llama política. El espectador en los millares de ojos aprecia el estilo y el juego de los actores, pero ya no creen en la historia que recitan. «Geraldine Chaplin ha estado formidable», «Pompidou ha estado flojo». Detrás del personaje, la mirada descubre al actor. Tomando recaudos ante la imagen, el público percibe a través de las condiciones de su producción. Juzga la manera de hacer, sin

adherir al enunciado. El texto se convierte en el material que sirve a un arte para su puesta en escena. También los palcos y los discursos aparecen como la representación de una habilidad –de talentos, de técnicas o de reglas que la engendran y la manifiestan de ese modo– mucho más que como convicciones o verdades. Lo que se desprende de los *mass media* tanto entre el público como entre los productores, es una generalización de la *retórica*, si es verdad que ésta consiste esencialmente en considerar el discurso (verbal, icónico y gestual) en función de «maneras de hacer» de las cuales resultan sus efectos.

No se puede ya suponer, entonces, que estos discursos «expresan» a los que los leen, los ven o los escuchan. Los análisis que concluyen de la prensa o de las emisiones televisivas a la opinión pública saltan indebidamente la distancia que media entre ellos y sus diversiones.³ El público *ya no está allí*, ya no está en estas imágenes, presas de sus propias trampas; está en otra parte, en retirada, en una posición de entretenimiento, interés o fastidio. También, tiene cada vez menos señales propias, a medida que el lenguaje entero se teatraliza. Para intentar volver a apoderarse de lo que son, lo que piensan o lo que quieren los receptores de estos mensajes fabricados en serie, los sondeos se multiplican. Pero estas encuestas no encuentran más que el «juego» de los que contestan con las preguntas; no extraen de los sondeos más que un fragmento de la teatralización de la cual forman parte; no reagrupan al pueblo que se borra y desaparece, desconocido, detrás de las «reacciones» de un «público», llamado, de vez en cuando, a intervenir en la escena de la *commedia dell'arte* nacional.⁴

Sin duda, es ésta la consecuencia más importante y más paradójica del desarrollo de los *mass media*. Se establece una separación entre lo que se dice, pero que no es real, y lo que se vive, pero que no se dice. El lenguaje se convierte en ficción en relación con la realidad cotidiana que ya no tiene lenguaje. En la sociedad

3. Este problema general se complica con otro, que concierne a la representación de los datos: el resultado de un análisis estadístico está estructurado por la variable que se quiere hacer aparecer: es el producto y el reflejo de la operación que lo construye, en tanto que se le atribuye el poder de decir la «realidad». Cf. las reflexiones de Hervé Le Bras «La moralité actuelle en Europe. Presentation et representation des données», *Population*, t. XXVII, 1972, pp. 271-293.

4. Sería necesario, entonces, introducir la «representación» estadística o sociológica en el análisis de la «sociedad del espectáculo», tal como la inauguraron Raoul Vaneigem (*Traité de savoir-vivre*, Gallimard, 1967) y según los métodos que Erving Goffman utiliza a propósito de la vida cotidiana (*La Mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, 1973).

del espectáculo, la superproducción de los significantes tiene por efecto la imposibilidad de encontrar la expresión propia. Los mensajes abundan, saturan la atmósfera, y cada día es necesario sacarlos de encima de ciudades y pueblos enteros; pero su rumor crea una ausencia de palabra.

¿Es un azar que el psicoanálisis se transforme en un esperanto cultural, y provea a Occidente el repertorio, de por sí tan metafórico, del cual *deviene* nuestro lenguaje? Remite las representaciones a sus condiciones de producción, los enunciados a lo no dicho. Escapando al control de los especialistas, constituye un nuevo mito,⁵ pero diseminado en un vocabulario, el léxico freudiano designa socialmente el régimen sobre el cual funciona el lenguaje; connota la relación del discurso con el rechazo de la comunicación. Es indicativo de un sistema en que, cuanto más lenguaje *hay*, menos se habla.

Permanencias: la frontera de un silencio

Tomada bajo estos aspectos coyunturales, la cultura oscila más fundamentalmente entre dos formas, de las cuales una no deja de hacer olvidar la otra. De un lado, se encuentra lo que «permanece»; del otro, lo que se inventa. De una parte hay demoras, latencias, retardos, que se apilan en el espesor de las mentalidades, de las evidencias y de las ritualizaciones sociales, vida opaca, testaruda, enterrada en los gestos cotidianos, a la vez los más actuales y milenarios. Por otra parte, las irrupciones, las desviaciones, todos esos márgenes de una inventiva de donde las generaciones futuras extraerán sucesivamente su «cultura cultivada». La cultura es una noche incierta donde duermen las revoluciones de ayer, invisibles, replicadas en las prácticas –pero lucíernagas, y algunos veces grandes pájaros nocturnos la atraviesan, surgimientos y creaciones que trazan la posibilidad de otro día.

Esta noche oceánica me fascina y me interroga. Es la humanidad vivida por el hombre, pero desconocida por él. El sueño donde habla sin saberlo. La historia y la sociología, la economía y la política no se ocupan más que de las «resistencias». Dado que la

⁵ Serge Moscovici lo anunciaba ya en *La Psychanalyse, son image et son public*, PUF, 1961.

acción científica o gubernamental es siempre elitista, encuentra la cultura silenciosa del número como un obstáculo, como una neutralización o un disfuncionamiento de sus proyectos. Lo que es perceptible aquí es, entonces, una «inerzia» de las masas en relación con la cruzada de una élite. Es un *límite*. El «progreso» de los letrados o de los responsables se detiene sobre los bordes de un mar. Esta frontera móvil separa a los hombres del poder y a «los otros».

Pero esta visión es el *efecto* de una relación de clases. Esta relación se toma por «otra», por un horizonte desconocido, amenazante o seductor, todo lo que no está conforme a las prácticas y a las ideas de un medio. La «pasividad», la «resistencia», son conceptos *relativos* a un lugar particular donde uno se acredita representar el «progreso», donde uno posee los medios de ejercer el intervencionismo conquistador. ¿Es modificable en nuestros días esta situación? ¿En qué condiciones puede cambiarse la relación de fuerza que constituye la mayoría en el límite de la acción de una minoría?

Los procedimientos técnicos han sido puestos al servicio de esta cuestión. Así, la voz jamás escuchada ha podido ser registrada y vertida en plomo en las imprentas: la voz de los niños Sánchez, en México; la voz del viejo esclavo negro fugitivo Esteban, la voz de los campesinos revolucionarios de un aldea china...⁶ Las experiencias, las ambiciones, las cóleras que nos son extrañas hablan en primera persona. Dejan de ser el objeto construido por una mirada etnológica. En *Louons maintenant les grands hommes*,⁷ James Agee habría querido llegar más lejos: en lugar de recoger las palabras del otro, deseaba reunir las puntas de madera, los tiestos de cerámica, los restos de alimento, en suma, los fragmentos dispersos de otras lenguas. Maravilloso e imposible proyecto, este collage habría creado la ausencia: sería organizado en torno de una carencia, sin sustituirlos por los productos de nuestro saber. No es, lamentablemente, más que una utopía, pues las ventanas abiertas sobre el otro funcionan solamente como un artificio; son reabsorbidas y folklorizadas por el contexto en el cual se inscriben. Apenas es el indicio de una interrogación, una traza del otro.

También conviene aceptar este límite como la pregunta y su respuesta. Los análisis concernientes a la cultura bordean una

6. Oscar Lewis, *Les Enfants de Sanchez*, Gallimard, 1963; Miguel Barnet, *Esclave à Cuba*, Gallimard, 1967; Jan Myrdal, *Un village de la Chine populaire*, 1972.

7. James Agee y Walter Evans, *Louons maintenant les grands hommes*, Plon, 1972.

inmensidad silenciosa. Al marchar sobre estas playas de lo inaccesible, descubren su irreductible limitación y, por eso, sin ligazón con una muerte. Obsesionado por este rumor del otro país, reconozco que ningún texto y ninguna institución podrá «lograr» jamás el lugar desde el cual se eleva el rumor de las máquinas, de los útiles, de las cocinas, de los miles de ruidos de la actividad creadora. Léxicos innumerables, vocabularios extraños. Son acaillados desde que el museo o la escritura se apoderan de sus fragmentos para hacerles decir lo que nos interesa. El progreso de nuestro saber se mide por el silencio que crean. ¿En qué consiste entonces esta frontera que no deja pasar en nuestra cultura más que los signos caídos o extractados, inertes, de la otra cultura?

Esta frontera circunscribe lo que podemos decir y hacer del lugar desde el que hablamos. Nada de los otros atraviesa este límite sin llegar muerto hasta nosotros, pues no existe más que cuanto se nos escapa, irreductiblemente. La práctica y la teoría de la cultura acceden a la honestidad cuando renunciamos a la pretensión de superar, por medio de generalidades, el corte que se sitúa entre los lugares o se enuncia en experiencia. Desde el saber científico, cuando es exclusivo, hasta el discurso indigente sobre los «valores» o sobre el humanismo, existen mil maneras de eliminar las otras existencias. Tienen por característica común la voluntad de instalar la unidad, es decir un totalitarismo. La cultura en singular impone siempre la ley de un poder. A la expansión de una fuerza que unifica colonizando, y que niega a la vez su límite y los otros, debe oponerse una resistencia. Hay una relación necesaria de cada producción cultural con la muerte que la limita y con la lucha que la defiende. La cultura en plural llama sin cesar al combate.

Un pulular creador

Cada cultura prolifera sobre sus márgenes. Se producen irrupciones, a las que se designa como «creaciones» relativas a los estancamientos. Burbujas que brotan de las ciénagas, miles de soles alumbran y se extinguen en la superficie de la sociedad. En el imaginario oficial, figuran a título de excepciones o de marginalismos. Una ideología de propietarios aísla al «autor», al «creador» y a la «obra». En realidad, la creación es una proliferación diseminada. Pulula. Una fiesta multiforme se infiltra en todas

partes, fiesta también en las calles y en las casas, para todos los que son cegados por el modelo aristocrático y museográfico de la producción *durable*.⁸ Este modelo tiene por origen un duelo y por efecto un engaño: la apología de lo «no-perecedero» tiene por valores los muertos antes que los vivos, los materiales resistentes antes que los otros, y los medios seguros para mejor asegurar la conservación de sus réplicas. Pero es todo a la inversa. La creación es perecedera: pasa, porque es acto.

Por el contrario, es esencial que sea relativa a una colectividad. Solamente de este modo puede tener el valor para llegar a perdurar. La concepción «humanista» encierra a la cultura en el círculo que remite indefinidamente a uno o a otro la individualidad perecedera del autor y la permanencia de la obra cerrada. Cree en una resurrección asegurada por una propiedad privada. De hecho, es creador el gesto que permite a un grupo inventarse. Mediatisa una operación colectiva. Su traza quizá sobreviva al grupo, bajo la forma de un objeto caído de la vida, tomado, abandonado de nuevo y vuelto a emplear una vez más todavía por las prácticas ulteriores: textos, tiestos, útiles o estatuas. Pero esto ya no corresponde a lo que *hace* la historia; es un *dato*.

Ante todo, distinguimos hoy *lo* que es escrito (*lo dicho*) y el *gesto* que lo produce (*el decir*).⁹ Sin duda, esta experiencia participa de nuestra experiencia cultural, que refiere los sistemas de significantes a los procedimientos o al acto de los que resultan –lo enunciado tiene una enunciación. Cualquiera que sea, este retorno a la producción restituye a la expresión su función de trabajar para la formación o la renovación de un grupo. Un concierto pop, una representación teatral, una manifestación tienen por objetivo menos desplegar la verdad inmemorial encerrada en un obra que permitir, que una colectividad se constituya momentáneamente en el gesto de representarse. Este gesto es un distanciamiento (*écart*) en relación con las prácticas anteriores. Es también un *acto* productor y, si pone funciones diversificadas, no obedece más que a la ley que separa a los actores de los espectadores. Al menos es éste el sentido de las investigaciones actuales. En esta co-producción la expresión es un movimiento en el lenguaje que acompaña y señala un pasaje de la colectividad. Se integra en el gesto común de «enviarse», de partir y de «viajar».

8. Cf. los análisis de Alfred Willener, *L'Image-action de la société*, Seuil, 1970, y Paul Beaud y A. Willener, *Musique et vie quotidienne*, Mame, 1973.

9. Véase, en particular, *Langages*, n° 17, 1970, «L'énonciation».

(*trip*). Es la señal de un «éxtasis» colectivo, de un «exilio» que convoca, de una fiesta. De la «salida» por los amigos, por la familia, por una banda de jóvenes, a la «manifestación» teatral, pop, huelguista o revolucionaria, existe un elemento común que resulta esencial para estas expresiones: *una convocatoria social se produce produciendo un lenguaje*. La fiesta no se reduce a un registro y a los restos que deja. Tan interesantes como puedan resultar, estos objetos «culturales» no son nada más que los residuos de lo que ya no está, a saber, la expresión o la obra —en el pleno sentido del término.

Ligada así a la operación social que articula, la obra perece entonces con el presente que simboliza. No tiene por definición tener que sobrevivir, como si el trabajo de una colectividad para sí misma tuviese que llenar los museos. Al contrario, la obra es la metáfora de un acto de comunicación destinado a retumbar en mil rumores y a permitir así otras expresiones del mismo tipo, distantes en el tiempo, sobre la base de otros contratos momentáneos. Muy lejos de identificarse con lo raro, con lo sólido, con lo costoso y con lo «definitivo» (caracteres todos de la obra maestra, que es una patente), está destinada a desvanecerse dentro del acto que hace posible.

De allí dos aspectos importantes de la cultura. De un lado, preso en lo efímero ligado a lo colectivo, destinado a disiparse con él, la expresión cultural revela a la vez el *instante* que marca *y muerte* de la que retorna. Representa un riesgo que no podría ser detenido en ninguno de sus signos, como un pájaro que se convirtiera en piedra.

Es decir que no se rinde cuenta de una obra cuando se exhuman los códigos a los cuales obedece en su ignorancia. Se trata solamente de estructuras de las que emerge otorgándoles su significado. Pero existe precisamente por el intersticio o el margen en el que obra, sin dejar de estar bajo la dependencia de leyes sociales, psicológicas, lingüísticas. Insinúa un desborde, un exceso, y por eso mismo una falla en el sistema del cual recibe su soporte y sus condiciones de posibilidad. Un día, se produce en un espacio construido. Desplaza su equilibrio, sin escapar a él, sin embargo. Aquí, hay un juego. Es la pirueta de una bufonería: una diversión, una transgresión, un traspié «metafórico», un pasaje de un orden a otro, un olvido fugitivo en el interior de las grandes ortodoxias de la memoria. Todos estos movimientos son relativos a la organización y a las continuidades. Pero introducen aquí la modesta proliferación de la creatividad. Este pequeño mordisco de la creatividad en los márgenes de los textos legados dice lo más frágil y lo más esencial de la acción humana. La innumerable variedad

que pulula, como el moho, en los intersticios de los órdenes micro y macro-psíquicos es nuestra *cultura*.

Por otra parte, no se podrían establecer normas a la cultura de forma «literaria» o «artística», digamos elitistas, que toman esta práctica del distanciamiento. De esta manera, un medio particular impone a todos como *la ley* lo que no es más que *su ley*. Una clase privilegiada inscribe así su poder en la educación y en la cultura. Valoriza abusivamente los instrumentos y los materiales en los que los funda, tanto como su posibilidad de disponer del tiempo. Una máquina de escribir, papel y tiempo libre: este pequeño mundo circunscribiría, por ejemplo, el lugar donde puede nacer el arte. Pero la vivienda, el vestido, la artesanía, la cocina, las miles de actividades urbanas o rurales, familiares o amicales, las múltiples formas de trabajo profesional son también campos donde la creación brota de todas partes. Lo cotidiano está salpicado de maravillas, tan bullicioso como deslumbrante, sobre los largos ritmos del lenguaje y de la historia, como el mundo de los escritores o de los artistas. Sin nombres propios, toda suerte de lenguajes dan lugar a estas fiestas efímeras que surgen, desaparecen y recomienzan.

Sin embargo, es necesario preguntar por qué estas expresiones culturales producidas con el vocabulario de los útiles, de los utensilios, de las vestimentas o de los gestos cotidianos parecen extinguirse ante la puerta de las fábricas y de las oficinas. En los lugares donde se concentra la producción, la creatividad no aparece más que avergonzada, disfrazada en los mejoramientos técnicos mínimos que la competencia profesional de los trabajadores puede introducir en el interior de las normas impuestas por la dirección. Aquí, está reservada a los cuadros dirigentes, a los ingenieros, al personal superior. Está prohibida a todos los demás. La posibilidad de crear no empieza más que a partir de cierto nivel social. No está autorizada a los «inferiores», a aquellos que, precisamente, son los que producen. La empresa o la administración dicen la verdad de un sistema, también, cuando manifiestan brutalmente la división entre los «productores» y los «creadores». Aquí se plantea el principio que reproducen las ideologías burguesas organizadoras de las políticas pedagógicas o culturales. La apropiación de la creación por los privilegiados, debida al capitalismo, se repite en toda la sociedad a partir del fortalecimiento económico de su poder, es decir, a partir de los centros de producción. En los sectores del consumo (los momentos libres, el hábitat, el bricolaje, etc.) este poder puede dejar refluir la creatividad sin sentirse amenazado. Al contrario, le saca su provecho.

Con la huelga de Fiat, en 1970,¹⁰ o con la autogestión de Lip, durante el verano de 1973,¹¹ tuvimos la indicación de las verdaderas apuestas de la cultura y de la lucha para llevar adelante su transformación. Los obreros de Fiat reivindicaban su derecho de poner su marca, de introducir sus ideas y sus variantes «poéticas» en la fabricación de vehículos –en suma, *el derecho a ser creadores*. Era contestar de modo fundamental la abstracción capitalista en la que solamente un efecto ideológico limita a los creadores a una inteligencia de artistas o de escritores. Sobre la base de un problema de empleo, los obreros de Lip reclamaban el derecho de participar en la organización socio-económica del trabajo. Unos enfocaban más directamente la obra; los otros, la forma de su producción. Era abordar el problema por sus dos extremos, si es verdad que la producción de signos es el modo en el cual un grupo se produce.

De las operaciones culturales

Cada vez, las técnicas de expresión (teatrales o artesanales, literarias o profesionales) se integran en un práctica social. El uso del magnetoscopio, la organicidad necesaria en un equipo que produce un documental, las cooperaciones articuladas para la televisión por cable, hicieron de una expresión el modo en el cual un grupo se constituye toda conciencia de sí y se convierte en un sujeto de su propia historia. La innovación aquí no tiene la modernidad de los *media* utilizados, incluso si multiplican las posibilidades de creación; la innovación reside en el uso que se hace de ella... Queda, entonces, por importantes que sean de acuerdo con su naturaleza, que estas experiencias permanecen como adyacentes y simbólicas, en la medida en que no encuentran su efectividad en los lugares del trabajo productivo y de la organización socioeconómica.

Cualesquiera que sean sus modalidades, la *expresión cultural* es ante todo una operación. La temática de las investigaciones actuales la provee, por otra parte, de una primera descripción. Tres puntos impresionan, sobre todo: 1. *hacer algo con algo*; 2.

10. Sobre los episodios de Fiat (1969-1970) y su contexto, cf. *Il Manifesto*, Seuil, 1971, pp. 99-150.

11. Cf. Edmond Maire, Charles Piaget, etc., *Lip 73*, Seuil, 1973; Charles Piaget, *Lutter-Stock*, 1973; etcétera.

hacer algo con alguien; 3. cambiar la realidad cotidiana y modificar el estilo de vida, hasta arriesgar la existencia misma. Por aquí, de una problemática orientada hacia las representaciones, hacia los productos culturales y hacia el carácter excepcional de la producción «cultivada», se pasa a una perspectiva centrada en las prácticas, en las relaciones humanas y la transformación de las estructuras de la vida social. Lo *operatorio*, lo *locutorio*, lo «trivial» (que es también lo fundamental) tales son los ejes de la revolución cultural que se esboza en la base, diseminada en las innovaciones que hormiguean sobre la hierba.

Este trabajo representa para nosotros tareas teóricas. Así, a la incertidumbre de la relación que la «creación» cultural mantiene con su «recepción» será en vano buscarle una solución. Los términos mismos de la cuestión quedan por revisar. La reserva del acto creador en la forma particular que toma entre los privilegiados de una sociedad es el *a priori* social de esta manera de plantear el problema. El ardid de la cuestión consiste en eliminar desde un principio, con la idea de la «recepción», la hipótesis de una creatividad distinta que la de los productores en el poder o en un medio favorecido.

También inadmisibles son los presupuestos del análisis que se fija sobre el producto, por ejemplo, sobre el texto, y que descuida esa praxis que es la lectura. Es ciego. «Olvida» al menos dos problemas esenciales. Por un lado, el sentido de un texto es el efecto de procedimientos interpretativos aplicados a la superficie de ese texto. También la permanencia de los textos es un elemento secundario en relación con la disparidad de maneras de leer, puesto que afectan de significaciones heterogéneas los mismos objetos culturales. Del mismo escrito o de la misma calle,¹² el valor cultural varía según el uso que se hace de él, es decir según las prácticas textuales o urbanas. Por otra parte, la ideología que pretende querer atenerse al texto y dejarlo hablar ignora su propio funcionamiento; disfraza la exclusividad que asegura a las prácticas de lectura propias de un medio: lo que *dice* oculta lo que *hace*, a saber, establecer una interdicción sobre toda otra práctica interpretativa.

12. La ciudad como objeto de una práctica ya ha sido estudiada en los trabajos más recientes de Kevin Lynch (*L'Image de la ville*, Dunod, 1969) o de Claude Soucy (*L'Image du centre dans quatre romans contemporaines*, CSU, 1971, sobre todo la primera parte). Pero a esta práctica imaginaria de la ciudad, solamente se está comenzando a agregar las prácticas efectivas, los modos en los cuales una ciudad, sus calles, sus plazas, etc., se practican. Cf. M. Castells, *La Question urbaine*, Maspero, 1972.

La lectura no es más que un caso particular, sino sintomático, de una separación más general entre el estudio fijado sobre los productos y un análisis de las operaciones. Aquí, ya en este campo que circunscribe la experiencia de la lectura, de la práctica del texto (o de la imagen de la televisión, o de la calle, etc.) vuelve a centrarse la investigación y surgen los problemas reales. Así, la homogeneización de los productos culturales debida a la racionalización de su producción, ya no oblitera el fenómeno compensatorio, y más importante de una diferenciación oculta de las acciones interpretativas. Bajo la unificación progresiva de los objetos, la heterogeneidad de las prácticas puede tomarse en serio y, con ella, la efectividad de una cultura fragmentada.

Otra cuestión: es necesario dejar de suponer una cesura cualitativa entre el acto de leer y el de escribir. El primero es creatividad silenciosa, investida en el uso que se hace de un texto; la segunda es esta misma creatividad, pero explícita en la producción de un nuevo texto. Ya presente en la lectura, la actividad cultural encuentra solamente una variante y una prolongación en la escritura. De una a otra, no hay más diferencia que la que separa a la pasividad de la actividad, pero es lo que distingue dos maneras diferentes de *marcar* socialmente el distanciamiento (*écart*) operado en un dato por una práctica. Por más que esta marca sea literaria, por más que la operación interpretativa sea explicitada en el lenguaje cultivado, es necesario tener una formación particular, tiempo libre, un lugar en la intelectualidad, etc. La diferencia es *sociológica*. Antes que ceder al psitacismo de una división entre pasivos y activos, conviene analizar cómo la operación cultural se modula sobre registros diferentes del repertorio social, y cuáles son los métodos gracias a los cuales esta operación puede ser favorecida.

Hablando de modo general, la operación cultural podría ser representada como una *trayectoria* relativa a un *lugar* que determinan sus condiciones de posibilidad. Es la *práctica de un espacio* ya construido cuando ella introdujo una innovación o un desplazamiento. Por «lugar» designo los sitios determinados y diferenciados que organizan el sistema económico, la jerarquización, las sintaxis del lenguaje, las tradiciones consuetudinarias y mentales, las estructuras psicológicas. Desde hace tres cuartos de siglo, el desarrollo de las ciencias humanas es casi identificable con la exhumación de las coherencias y de los contratos que forman la arquitectura de la vida social, colectiva o individual. La ciencia no hace otra cosa que seguir y manifestar los movimientos de nuestras sociedades occidentales. Pero al construir los vastos

cuadros de este sincronismo, ha descuidado las operaciones que los atraviesan. A despecho de la tradición marxista, la praxis se encontraba borrada del *objeto* de estudio, sin duda porque era interior y reservada al *sujeto* productor de la ciencia, es decir, a los grupos especializados y a los medios de los cuales formaban parte. Como quiera que sea, somos hoy ricos en conocimiento y en métodos en lo que concierne a las estructuras, y muy pobres cuando se trata de analizar las operaciones, las transformaciones, en suma, el movimiento.

Ahora bien, las operaciones culturales son movimientos: *inscriben creaciones en las coherencias legales y contractuales*. Marcan trayectorias, no sólo indeterminadas, sino también insospechadas, que alteran, corroen y cambian poco a poco los equilibrios de las constelaciones sociales.

Me parece que en materia cultural hemos orientado nuestra investigación en dirección a las operaciones. Se trata de un adelanto, que utiliza los trabajos oscilantes entre la consideración del *mensaje* (el contenido: los temas, los objetos mentales, los valores, etc.) y el perfeccionamiento de los *media* (las formas y los vehículos de la información). Entre las tareas que pueden corresponder a esta orientación, señalaré solamente dos que tendrían por objetivo captar la relación de las operaciones y de los sistemas, y articular las formaciones significantes sobre su producción.

En principio, la posibilidad misma de estas operaciones implica que los sistemas no sean ya pensados como objetos estables de cara a una mirada inmutable del saber. Este saber se apoya en una posición de fuerza. Supone adquirida, por parte de una clase burguesa o de una sociedad europea, la concesión perpetua del lugar privilegiado que ocupa. Los sistemas aparecen ante todo como estructuras en instancia de desplazamiento, como equilibrios de fuerzas en conflicto.

La propia ciencia no es autónoma en relación con estos conflictos y participa en sus avatares. Si ello es así –pero esto requeriría retomar la dialéctica elaborada por y desde Marx– un juego de estas fuerzas hace lugar a operaciones que ya no es necesario colocar en la *no man's land* utópica de una espontaneidad sin determinación.

Sobre todo (es un corolario, pero es aquí importante) el análisis fenomenológico y praxeológico de las trayectorias culturales debe permitir captar a la vez una composición de lugares y la innovación que la modifica al atravesarla. La evolución de una experien-

cia pedagógica, de un hogar de jóvenes, de un equipo teatral o de una comunidad autogestionaria encuentra resistencias, hace aparecer los niveles cualitativos sin su duración o sin su extensión espacial, etc.: esto revela el «lugar» que les ataña. Sólo una acción hace conocer lo que se ocultaba en la opacidad de la vida social. Una intervención ya es «cultural» por lo que hace salir de las sombras: produce efectos de representación y de transformación sociales. Pero, del hecho de este desarrollo, se pueden calcular mejor los otros efectos por venir: determinar las reglas operatorias; extraer parte del juego que permite la puesta en relación de lugares sociales o mentales diferentes; prever los acontecimientos que hacen posible una bilocación (es decir, una doble pertenencia que hace trabajar un lugar en otro); pero también reconocer los límites más allá de los cuales el juego se convierte en perversión que ya no atiende a las cosas o la transgresión que provoca un rechazo...

De esta suerte, una táctica cultural se hace posible. Ésta proporciona a los datos mensurables un riesgo no mensurable –el de existir, que alguna ideología de los «valores» o del «Hombre» no podría ocultar. El análisis y la práctica de la innovación en nuestros espacios construidos no tocan lo esencial, que es también lo más frágil: un deseo de vivir perdiendo las seguridades que multiplica cada sociedad –una locura de ser. La cultura es solamente análoga a la sabiduría que don Juan, el brujo yaqui de Castaneda, definía –en el mismo sentido en que cada uno «controla» su vehículo– como *el arte de controlar su locura*.¹³

13. Carlos Castaneda, *Voir. Les enseignements d'un sorcier yaqui*, Gallimard, 1973, p. 87.

INDICE

Abrir los posibles de <i>Luce Giard</i>	7
Prólogo	15

PRIMERA PARTE EXOTISMOS Y RUPTURAS DEL LENGUAJE

I. Las revoluciones de lo «creíble»	21
Contra la inconsciencia	21
Lo increíble	23
La emigración	25
El rechazo de la insignificancia	27
Revoluciones ocultas	30
De las palabras y los representantes	31
Una «tarea infinita»	33
II. El imaginario de la ciudad	35
La ficción dada a los ojos	36
El discurso publicitario	37
El cuerpo del bienestar	39
Del cuerpo exótico a la palabra crítica	41
Hacer la fiesta	43
III. La belleza del muerto (escrito en colaboración con <i>Dominique Julia y Jacques Revel</i>)	47
En el comienzo, hay un muerto.....	47

Nacimiento de un exotismo (Siglo XVIII)	49	
Charles Nisard (1854)	52	
<i>La belle époque</i> del folklore (la Tercera República)	54	
El mito del origen perdido	56	
Lecturas ilustradas de temas populares	59	
<i>Lo popular</i> en la historia social	61	
Una geografía de lo eliminado	63	
Ciencia y política: un interrogante	68	
IV. El lenguaje de la violencia		71
Una literatura de la de-fección	72	
Un poder sin autoridad: la tiranía burocrática	74	
Una sociedad de la evicción	75	
La práctica de la blasfemia	77	
La lucha, toma de conciencia de la violencia	78	

SEGUNDA PARTE
NUEVOS MARGINALISMOS

V. Las universidades ante la cultura de masas	83	
De la selección a la producción	84	
Un recorte: la investigación científica y la masificación del reclutamiento	87	
El número, fuente de heterogeneidad	90	
La producción cultural	94	
La autonomía, un sueño	97	
VI. La cultura y la escuela		101
El contenido de la enseñanza y la relación pedagógica	101	
¿Las academias del saber convertidas en clubes <i>Mediterranée</i> ?	107	
Las distorsiones entre la oferta y la demanda	109	
La investigación, un problema «político»	111	
Una escuela crítica	112	
Multilocación de la cultura	114	
VII. Minorías		119
¿Reivindicaciones culturales o políticas?	119	
El imperialismo del saber etnológico	126	
La lengua de la autonomía	129	

TERCERA PARTE
POLÍTICAS CULTURALES

VIII. La arquitectura social del saber	133
Una concepción de la cultura: élite y masa	135
«El número se pone a vivir»	139
El funcionamiento del saber en la sociedad de consumo (Herbert Marcuse)	143
Estructuras sociales y sistemas de representación	149
IX. La cultura en la sociedad	155
Abecedario de la cultura	155
Un funcionamiento social	159
Una topografía de cuestiones	162
Un campo de posibilidades estratégicas	166
Política y cultura	173
X. El lugar desde donde se trata de la cultura	179
La constricción de un objetivo	180
Los límites de una especialidad: la prospectiva	181
Un condicionamiento sociopolítico	183
La clausura europea	185
Conclusión: De los espacios y de las prácticas	189
Lo duro y lo blando	189
Una zona patológica	191
El teatro francés	192
Permanencias: las fronteras de un silencio	194
Un pulular creador	196
De las operaciones culturales	200

Michel de Certeau reflexiona en este libro sobre los caminos plurales que adopta la cultura común para escapar a sus dominadores, soñar una felicidad, afrontar la violencia, vivir las formas sociales del saber, introducirse en la escuela o en la universidad, dar forma nueva al presente y producir los viajes del espíritu sin los que es imposible la libertad. Con lucidez y una asombrosa precisión, este ensayo dibuja las figuras posibles de una invención social, con un gesto político lleno de ternura con la masa anónima.

Como señala Luce Giard en la presentación, "... este libro es esencialmente un *texto político*, una lección de libertad: 'La política no asegura la felicidad ni da sentido a las cosas. La política crea o rechaza las condiciones de posibilidad. Prohibe o permite, hace posible o imposible'. Tal fue el deseo que animó a Michel de Certeau a lo largo de su vida: *abrir los posibles*, preparar un espacio de movimiento donde pueda surgir una libertad. "

Historiador y antropólogo, Michel de Certeau (1925-1986) atravesó las fronteras de las disciplinas y orquestó sus métodos diversos: especialista de la escritura de la historia y de la "fábula mística", analizó también las artes del hacer de la vida cotidiana.